L'ŒUVRE SOCIALE D'ALBERT DE MUN

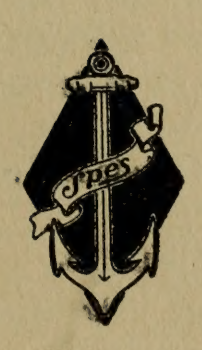
Cet ouvrage a été présenté le 5 juin 1926 comme thèse de doctorat ès sciences politiques et économiques, devant la Faculté de Droit d'Alger ; le jury a décerné à l'auteur le grade de docteur en droit avec la mention *très bien* ; il a décidé en outre que la thèse serait retenue pour le concours et qu'elle serait envoyée à l'étranger.

HENRI FONTANILLE

Docteur en Droit

L'Œuvre Sociale d'Albert de Mun

Lettre-Préface de S. G. Monseigneur JULIEN
Evêque d'Arras - Membre de l'Institut



" Editions Spes "

17, RUE SOUFFLOT, PARIS (V^e)

1926

ERRATA

P. 4, ligne 43, lire : *XVIIIe siècle* au lieu de : *XVIIe siècle.*

P. 87, ligne 17, lire : *l'état permanent.* » (3) au lieu de : *l'état permanent* (3).

P. 100, ligne 20, lire : *l'Œuvre des Cercles* au lieu de : *l'œuvre des Cercles.*

P. 138, ligne 3 à placer ligne 5.

P. 159, ligne 2, lire : *l'avait inspiré.* » (1) au lieu de : *l'avait inspiré.* (1)

P. 160, ligne 20, lire : *ont consacré ?* « au lieu de : *ont consacré ?* »

P. 189, Note : (1). *Pic. op. cit,* 1912, *p.* 50, compléter ainsi : *Le gouvernement de M. MUSSOLINI vient d'entrer récemment dans la voie.....*

P. 205, ligne 18, § III, lire : *Lois protectrices des ouvriers autres que celles touchant à la réglementation de la journée de travail et de l'organisation professionnelle* au lieu de : .....*de la journée de travail et l'organisation professionnelle.*

P. 218, ligne 19, lire : ...*grandes lois ouvrières.* « *Sa pensée...* au lieu de : ...*grandes lois ouvrières. Sa pensée...*

P. 218, ligne 31, lire : ...*que de le voir périr.* » (2) au lieu de : ...*que de le voir périr.* »

P. 224, compléter, ligne 15, ainsi : ...*entre la classe élevée et les travailleurs manuels.*

P. 253, ligne 17, à placer ligne 16.

P. 256, ligne 9, lire : *que Volksverein* au lieu de : *que le Volksverein.*

Evêché d'Arras — Arras, le 12 août 1926.

A Monsieur Henri Fontanille,
Docteur en droit.

Monsieur,

L'accueil qu'a reçu votre thèse à la Faculté de droit d'Alger, et la décision prise par vos juges d'en favoriser la diffusion à l'étranger suffiraient à souligner l'importance et la valeur de l'ouvrage.

Après avoir lu les pages que vous consacrez à l'œuvre sociale d'Albert de Mun, je veux, à mon tour, vous en féliciter et vous en remercier.

La question sociale a pris, dans la seconde moitié du XIXe siècle, la première place dans les discussions de la pensée et dans les luttes de l'action.

Objet de défiance, d'hostilité et même d'effroi pour un grand nombre de catholiques de la génération qui nous a précédés, elle est aujourd'hui regardée comme le devoir de l'heure par tous ceux à qui l'Encyclique Rerum Novarum *a ouvert les yeux.*

Mais si le catholicisme social a pris chez nous une ampleur qui force l'attention de tous les observateurs, et de ceux-là même qui sont les plus étrangers à nos croyances, c'est pour une bonne part, à Albert de Mun que nous le devons.

Sans doute, Monsieur, vous êtes le premier à le reconnaître : de Mun n'est pas un novateur. Il n'a pas eu tout d'abord une doctrine, il s'est inspiré du sentiment chrétien et le reste a suivi au cours des faits. Homme d'action plus que de science, il lui a manqué peut-être l'autorité que donnent, surtout au début d'une carrière, de fortes études.

Mais pour être indirecte et diffuse, son influence n'en est que plus étendue. Et vous avez montré admirablement que certaines œuvres catholiques nées après lui, ou n'auraient pas vu le jour, ou ne se seraient pas épanouies d'une façon aussi splendide, sans le rayonnement de ses idées.

C'est donc à juste titre que vous regardez Albert de Mun comme le personnage le plus représentatif de ce mouvement catholique social, dont nos adversaires mesurent mieux la portée que nous-mêmes.

Assurément, ce hardi pionnier a eu des précurseurs qui s'ap-

pellent Lamennais, Montalembert, Ozanam, Le Play, pour ne parler que des Français. Il a subi l'influence immédiate d'Emile Keller et du marquis de la Tour du Pin. Mais dans cette glorieuse galerie sa figure se détache en plein relief. et je voudrais en chercher ici les raisons.

La gloire propre du Comte Albert de Mun, est d'avoir été de vingt ou trente ans en avance sur son époque, ce qui suppose à la fois chez lui autant de courage que de clairvoyance. Notre législation actuelle, et notamment celle d'après guerre, consacre la plupart des solutions dont il avait vainement réclamé l'adoption. La réglementation internationale du travail, réalisée par le Traité de Versailles cinq ans après sa mort, semble empruntée textuellement à ses ouvrages. Sans doute, il lui est arrivé plus d'une fois, au Parlement, de se rencontrer avec ses adversaires, en même temps qu'il étonnait et peut-être alarmait ses amis. Mais c'est le sort des hommes d'avant-garde. Et si, comme le disait, en 1890, un de ses amis devant l'Union de Fribourg, « rien n'est beau comme de préparer des triomphes auxquels on ne participe pas », il faut savoir gré au Comte de Mun d'avoir été, non seulement un homme de son temps, mais selon le mot de Georges Goyau « comme le contemporain d'un avenir dont Dieu seul sait encore s'il est proche ou lointain ».

Ce qui nous plaît encore en lui, c'est que, capable de concevoir un noble idéal, il n'a jamais été séduit par la chimère et l'utopie. Docile aux leçons de l'expérience, il a soigneusement tenu compte des réalités. On lui a reproché parfois l'évolution de son programme social. — Vous y voyez matière à éloge et vous avez raison. Si, d'un système corporatif assez rigide il en est venu peu à peu à l'idée des syndicats mixtes, puis des syndicats parallèles de patrons et d'ouvriers ; si, en vieillissant, il a fait un appel de plus en plus large à la législation et a précisé, en ces matières délicates, le rôle de l'Etat, c'est à force de bon sens, d'esprit pratique et de patientes observations.

Pour des motifs analogues, il n'a jamais voulu s'inféoder à aucun système politique ou économique. Selon lui, l'ordre social chrétien est compatible avec toutes les formes du gouvernement ; et quel que soit le régime de la production ou de la répartition des richesses, un catholique devra toujours tenir compte du droit naturel et de l'esprit nouveau introduit dans le monde par l'Evangile. Cette indépendance vis-à-vis de tous les partis et de toutes les écoles a coûté assez cher à Albert de Mun pour que vous lui en fassiez un mérite personnel.

Malgré certaines lacunes, il était né pour être un chef. De son éducation militaire, il avait gardé le goût des idées nettes

et des ordres précis. De tempérament optimiste, il marchait au but avec confiance, et ce n'est pas chez lui qu'on eût trouvé une résignation de vaincu ou des plaintes stériles sur un échec passager, mais au contraire un nouvel effort pour le réparer. Il avait de l'élan et savait entraîner ses troupes.

En somme, il a créé un état d'esprit plus qu'un corps de doctrines, un courant d'idées plus qu'un système cohérent et original. Mais il se trouve que ce courant est devenu puissant et que cet état d'esprit dure encore. Albert de Mun est plus près de nous qu'il ne le fut de ses contemporains. N'est-ce pas Napoléon qui disait : « Il n'y a que deux puissances dans le monde : le sabre et l'esprit. A la longue, le sabre est toujours battu par l'esprit ». C'est l'honneur de votre héros, Monsieur, d'avoir cru que la force morale réussit là où la force matérielle échoue ; et ce sera sa récompense de se survivre dans des lois et des œuvres sociales qui, sans relever directement de ses initiatives, sont néanmoins les filles de sa pensée et de son cœur.

Il pouvait sembler téméraire de prendre pour sujet de thèse une question encore brûlante des passions de parti. A force de sérénité dans l'exposition, de courtoisie dans la discussion, d'impartialité et de richesse dans la documentation, vous avez vraiment fait une œuvre d'historien. Avec mes meilleurs vœux pour qu'elle fasse rapidement son chemin à travers le monde, recevez, Monsieur, l'assurance de toutes mes sympathies pour votre jeune talent.

† EUGÈNE JULIEN

Evêque d'Arras.

BIOGRAPHIE
d'Albert de Mun

Albert de Mun est né en Seine-et-Marne, à Lumigny, en 1841. Breton par sa mère, il appartenait par son père à la race pyrénéenne. Il eut pour arrière-grand-père Helvétius, l'auteur de « *l'Esprit* ». Sa famille fut surtout une famille de soldats. Il suivit la tradition familiale en entrant à son tour dans l'armée. De son propre aveu, « écolier médiocre et peu travailleur », il choisit le métier des armes « par la double vertu du souvenir et du sang ».

A sa sortie de Saint-Cyr, en 1862, il est envoyé en Algérie d'où il revint en 1867.

Pendant la guerre de 1870, il fit campagne comme officier d'ordonnance du général de Clérembault. Prisonnier de guerre après la capitulation de Metz, il demeure en captivité à Aix-la-Chapelle ; c'est là que commence à s'éveiller sa vocation sociale.

Il rejoint Paris le 15 Mars 1871, trois jours avant que n'éclate la Commune. Les opérations de la lutte fratricide auxquelles il dut prendre part achevèrent de décider sa vocation sociale. C'est le 25 Décembre 1871 qu'il fonde « L'Œuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers ».

Son action sociale s'étend bientôt au pays tout entier ; à la suite de divers incidents soulevés par sa propagande et des critiques que lui adressèrent ceux qui la considéraient comme incompatible avec ses devoirs militaires, il donne, en 1875, sa démission d'officier.

Sa démission eut pour conséquence son entrée dans la vie politique ; le 5 Mai 1876, il est élu député de l'arrondissement de Pontivy, sa première élection ayant été invalidée, il est élu à nouveau le 27 août 1876.

Réélu successivement en 1881, en 1885 et en 1889, il est, contre toute attente, battu aux élections de 1893.

Son absence du Parlement devait être de courte durée. Le Vicomte de Kermenguy, député du Finistère, étant mort, les catholiques du pays lui offrirent la candidature de ce siège vacant. De Mun fut ainsi élu, le 21 janvier 1894 député dans

la deuxième circonscription de Morlaix : il devait le rester jusqu'à sa mort. De Mun a donc siégé à la Chambre presque sans interruption de 1876 à 1914.

Digne successeur de Montalembert, comme l'avait un jour salué Gambetta, de Mun fut le défenseur des libertés religieuses. Membre de différentes commissions, il se consacra à la préparation de la législation ouvrière. Ses interventions, au moment du vote des lois militaires, et ses interpellations sur la politique coloniale, furent des plus remarquées. Dans les années qui précédèrent la guerre, il s'occupa plus spécialement des questions de politique étrangère et rendit à la France d'inappréciables services que l'Histoire révélera sans doute un jour.

Orateur brillant, il fut élu membre de l'Académie Française le 6 Avril 1897, et succéda au fauteuil de Jules Simon, le 10 Mars 1898.

Un mal implacable le frappa vers 1900, et le condamna au silence. Si la parole lui était refusée, il lui restait la presse pour continuer sa propagande et poursuivre son apostolat social ; ses articles groupés en six volumes ayant pour titre : « Combats d'hier et d'aujourd'hui » sont « l'histoire critique des événements publics pendant une dizaine d'années ».

Apôtre de l'union sacrée, il donna les premiers mois de la guerre la mesure de son patriotisme en prêchant et en communiquant à la nation le courage et l'espoir. Il mourut le 6 Octobre 1914, à Bordeaux, où le Gouvernement lui avait demandé de se rendre afin d'y poursuivre son apostolat patriotique et son rôle de Ministre de la Confiance Nationale.

INTRODUCTION

Les questions sociales qui naissent des rapports entre le capital et le travail, prennent chaque jour une importance de plus en plus considérable. Elles constituent même l'un des plus graves problèmes de l'heure présente ; il serait aussi vain de le nier que dangereux de ne pas y apporter une attention suffisante. Il n'est pas téméraire d'affirmer que les grandes questions de l'avenir seront des questions sociales.

De tout temps, certes, il y a eu dans les sociétés des agitations sociales et les conflits qui surgissent entre le patronat et le salariat sont aussi anciens que le monde ; mais à l'heure actuelle la question sociale prend un caractère d'universalité et de permanence qu'elle n'avait jamais eu.

Telle qu'elle se présente de nos jours, la question sociale est la conséquence logique et fatale de la double évolution politique et économique qui s'est produite au début du XIX[e] siècle ; des solutions qui y seront apportées dépend le sort de notre société et, partant, celui de la civilisation.

La fin du XVIII[e] siècle marque, en effet, l'avènement d'un âge nouveau que deux révolutions caractérisent :

— l'une, politique, proclame que tous les hommes naissent libres et égaux en droits ; on date son point de départ de la prise de la Bastille qui symbolise l'abolition de l'ancien régime,

— l'autre, économique, a pour cause, d'une part, l'invention de la machine à vapeur et de la machine à tisser, et d'autre part, l'élaboration et l'application d'une doctrine nouvelle, le libéralisme, qui va mettre fin aux vieilles coutumes corporatives en usage jusqu'à cette époque.

Au début du nouveau régime industriel, l'activité se développa faisant naître la richesse en haut, et en bas, une certaine aisance ; c'est le triomphe de la science transformant la

matière et asservissant la nature aux besoins et aux jouissances de l'homme.

Mais bientôt deux faits nouveaux apparaissent, inconnus jusqu'alors : l'industrialisme et le paupérisme.

Le premier consiste dans un rapide et énorme développement de la production qui transforme les villes en véritables centres d'attraction industrielle pour la foule des ouvriers. Celle-ci s'y presse dans des logis étroits et malsains, peine et souffre dans des ateliers où le travail est accablant et déprimant, enfin succombe sous le poids redoutable de la corruption, de l'abrutissement, ou de la maladie.

Le second résulte des crises de la production et d'une concurrence sans contrôle ni frein ; il indique non pas une pauvreté accidentelle de la classe ouvrière, mais une détresse qui tend à devenir chronique. Et cela, à une époque où l'émancipation politique tendait irrésistiblement à faire de l'ouvrier l'égal du maître. L'état de déchéance économique, imposé à la masse populaire, devait fatalement provoquer un conflit. « Les tendances vers l'égalité économique sont la conséquence de l'égalité civile ou politique » (1).

Le conflit social est donc inévitable entre ceux qui, largement pourvus de richesses, goûtent à toutes les jouissances de la vie, et ceux qui, aspirant naturellement à un mieux-être, veulent posséder davantage. Les principes de l'économie libérale ont permis aux premiers d'acquérir et d'accroître leur fortune, et de constituer ainsi une aristocratie nouvelle — celle du capital — qui s'est substituée à l'aristocratie du sang. Les principes de l'économie socialiste invitent les seconds à s'affranchir de la condition misérable qui leur est imposée, et, pour supprimer les maux dont souffre le monde du travail, à réclamer pour la collectivité le droit de propriété accaparé par quelques privilégiés.

Comme l'écrit si justement Nitti : « Le sous-sol de notre société est miné par le mécontentement populaire... La question sociale — qui peut maintenant nier son existence devant la vive lumière des faits ? — n'est pas seulement basée sur un problème économique, mais elle renferme surtout un problème moral, que notre société peut ajourner, mais qu'elle sera forcée de regarder en face. Le sphinx de notre société est la Question sociale » (2).

Si les uns pensent que les principes de 1789 sont à même de permettre la réalisation d'un état social fait de liberté, d'égalité et de fraternité, d'autres réagissent violemment contre

(1) Nitti. *Le Socialisme catholique*, p. 20.
(2) Nitti. Op. cit. Préface pp. VII et VIII.

ces mêmes principes, en les accusant d'avoir conduit la société vers l'anarchie et le désordre.

Dans cette lutte des idées, et en présence des misères physiques et morales des masses populaires, les catholiques ne pouvaient pas ne pas intervenir. Leur foi leur commandait d'agir. Au nom de l'idéal chrétien dont ils s'inspirent, idéal fait d'amour, de justice, et de charité, ils devaient aller vers elles, et, pour mettre un terme à leurs souffrances, tenter de les ramener à la foi d'une part, et d'autre part, travailler à la reconstitution d'un ordre social qui s'inspirât des maximes évangéliques.

Dès le début du XIXe siècle donc, comme le fera remarquer judicieusement M. Eblé, « ce sont les préoccupations sociales et religieuses qui ont poussé le plus grand nombre des catholiques à l'étude de l'économie politique » (1).

Il nous a paru intéressant de nous livrer à une étude de l'œuvre sociale d'Albert de Mun pour deux raisons. Dans la période qui va de 1870 à 1914, de Mun a été en France le personnage le plus représentatif du mouvement catholique social, au développement duquel il a puissamment contribué ; d'autre part, l'influence exercée par lui n'a pas pris fin avec sa mort : elle grandit chaque jour, et le mouvement catholique social actuel se réclame de sa doctrine et de ses enseignements.

La défaite de 1870 et la lutte fratricide qu'elle engendra furent, en France, l'origine d'un mouvement de réaction dans l'ordre patriotique et social. Des hommes d'ordre, sociologues et économistes, se sont appliqués par l'étude et par l'action à rendre au pays la paix sociale indispensable à son relèvement matériel et moral. Albert de Mun se place parmi les hommes d'action de cette phalange.

Son œuvre a son point de départ dans les terribles événements qui s'abattirent sur notre pays en 1870 ; ses préoccupations patriotiques et sociales l'amenèrent progressivement à l'examen des questions économiques. Etudier son œuvre sociale, c'est du même coup retracer l'effort accompli et le développement pris par le catholicisme social entre les deux guerres, celle de la défaite et celle de la victoire.

Dès lors, une question primordiale se pose à laquelle il nous paraît indispensable de répondre au début de cette étude : qu'est-ce que le catholicisme social ?

Brièvement ici, en termes généraux, puisque ce que nous en disons immédiatement plus bas vient à préciser notre pen-

---

(1) EBLÉ. *Les Ecoles catholiques d'Economie politique et sociale en France*, p. 10.

sée, nous le définirions : un esprit, un mouvement, tout autant qu'une doctrine qui, loin de faire fi des principes solidement établis de la science économique et sociale, au contraire s'y appuyant comme sur une base large et solide, s'inspirant par dessus tout des principes de la morale chrétienne, s'efforcent d'instaurer dans le monde l'ordre social chrétien ; entendons par là un ensemble de lois, de mœurs et d'institutions de tout ordre, souples ou variables comme la vie elle-même, mais toujours conformes tant au droit naturel qu'aux préceptes et à l'esprit apportés par le Christ et dont l'Eglise a été établie dépositaire et interprète.

Le catholicisme social c'est un effort réfléchi et généreux à soumettre l'évolution économique et sociale à l'éternelle morale proposée par l'Eglise.

Ce mouvement a pris naissance en France au moment où l'application des principes de l'économie libérale à l'industrialisme naissant provoquait les premiers conflits du capital et du travail, annonciateurs des crises sociales qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours, et dont les économistes se préoccupent de rechercher la solution.

La concentration industrielle d'une part, d'autre part, les souffrances de la classe ouvrière, exacerbée par un appétit croissant des biens matériels, ont amené une modification profonde de la société moderne.

La force avec laquelle se manifestent les aspirations des travailleurs est particulièrement impressionnante. Ces aspirations rencontrent en face d'elles des résistances qui parfois sont dues à des nécessités d'ordre économique, mais souvent aussi à de regrettables et de fâcheuses incompréhensions. Le malentendu subsiste surtout depuis un siècle, et l'on se demande avec angoisse si l'évolution économique qui se poursuit s'achèvera pacifiquement ou révolutionnairement.

Entre les deux solutions extrêmes que nous offrent l'école libérale et l'école socialiste, il est apparu aux catholiques qu'il y avait place pour une attitude moins absolue, plus sage, et plus humaine, condamnant l'égoïsme des uns et les amenant à une plus juste conception de leurs devoirs, calmant les colères et les appétits des autres, tout en faisant droit à leurs aspirations les plus légitimes, enfin substituant à l'antagonisme des classes et des intérêts, une union et une association du capital et du travail.

Convaincus que le désordre social a pour cause première la philosophie du XVII[e] siècle, d'où sont issus les principes de 1789, persuadés que le désordre ira en s'accentuant au fur et à mesure que l'âme populaire sera gagnée par la religion nouvelle du socialisme, ils estiment que

l'ordre social ne sera rétabli que si l'on fait appel à la doctrine évangélique telle qu'elle est proposée par le catholicisme social.

L'objection que l'on peut immédiatement présenter est la suivante : comment la solution des problèmes économiques peut-elle dépendre des principes évangéliques ?

Les catholiques sociaux ne sont liés à aucun système économique. Ils reconnaissent l'existence des lois naturelles en économie, telle que la loi de l'offre et de la demande, que nient par exemple les disciples de « l'Economie Nouvelle » (1), mais il déclarent qu'il ne faut pas donner à leurs conséquences un caractère de fatalité absolue, car à côté d'elles il existe des lois morales et que, de plus, l'homme est un être essentiellement libre. Les résultats du jeu des lois naturelles varieront donc en fonction du concept moral qui gouverne les individus. Il est certain que l'organisation du régime de la production sera différente selon que le travail sera considéré comme une simple marchandise ou comme ayant une fonction sociale. Les catholiques sociaux pensent que le christianisme offre les éléments fonciers du meilleur système social et que l'histoire des siècles passés engage les individus, les institutions, et la législation à s'en inspirer.

Le catholicisme social nous apparaît avec un triple caractère économique, social, et religieux, qu'il convient de préciser, si l'on veut en comprendre le sens et la portée.

I° Au point de vue *économique* le catholicisme social est une réaction à la fois contre le libéralisme et contre le socialisme.

A. Les principes fondamentaux de l'école libérale se ramènent à trois :

— l'intérêt personnel est le mobile unique de l'activité humaine,
— la libre concurrence est par elle seule un principe fécond de prospérité et de civilisation,
— le libre jeu des lois naturelles doit nécessairement produire l'harmonie sociale.

Le catholicisme social s'élève contre ce régime de liberté

(1) Georges Valois. « L'Economie Nouvelle », pp. 77-78. « On s'explique que Paul Leroy-Beaulieu qui croyait que la loi de l'offre et de la demande est la loi souveraine, la loi ultime, qui détermine toutes les valeurs, ait reconnu qu'elle ne donne que « des indications générales qui ne laissent pas que d'être un peu vagues ». La vérité est que la loi formulée n'explique rien, et que *la loi elle-même n'existe pas.* »

complète, d'isolement forcé des individus, et d'indifférence des pouvoirs publics.

a) La théorie du « laissez-faire » a provoqué des abus qui en ont consacré l'échec. Les faits se sont chargés de dissiper les belles promesses du libéralisme, car si, théoriquement, celui-ci parle « d'harmonies économiques », pratiquement, c'est l'antagonisme qui se réalise.

La liberté sans frein est devenue oppressive. Pour le catholicisme social la liberté ne semble compatible avec la vie sociale que si elle est réglée et encadrée par la loi. Aussi réclame-t-il l'élaboration d'une législation du travail, persuadé que l'harmonie ne sera pas spontanée, mais qu'elle sera organisée.

b) Le catholicisme social s'élève contre l'individualisme issu de l'idolâtrie révolutionnaire. L' « *homo œconomicus* », homme abstrait poussé par le désir de la jouissance et de la richesse, n'est pas un homme vrai ; l'homme n'est pas une entité abstraite, car il vit en société et il est impossible de l'arracher à son milieu. « Isoler l'homme par une abstraction factice ; en faire un être imaginaire, théoriquement pourvu d'innombrables droits ; l'abandonner ensuite aux bousculades de la réalité, qui, elle, fait prévaloir les droits des forts sur les droits platoniques des faibles, c'est là une duperie dont... l'humanité [est] victime » (1).

L'homme est avant tout membre d'une fraternité, mais de plus, il a des besoins moraux, intellectuels et religieux, qui sont primordiaux. Or, l'école libérale veut briser les anciens cadres sociaux sans rien y substituer et, de plus, elle veut soustraire l'action de l'homme à ces trois forces sociales que sont la religion, la morale, et la législation.

« Le nomadisme contemporain » dont parle M. Romier dans son ouvrage, *Explication de notre temps,* livre l'homme à lui-même, sans force, et son impuissance le condamne à devenir une victime. Pour le tirer de son isolement le catholicisme social se fera l'apôtre de l'associationnisme et réclamera sans cesse pour les travailleurs le droit et les avantages de l'organisation professionnelle.

c) Enfin le catholicisme social estime que l'Etat ne doit pas demeurer indifférent aux luttes économiques, et que son rôle de gardien de la justice et de la paix sociale lui fait une obligation d'intervenir chaque fois que celles-ci sont menacées.

Le nœud du conflit qui surgit entre le catholicisme social et l'économie libérale, réside dans ce fait que celui-là proclame le dogme de la déchéance originelle, tandis que celle-ci

---

(1) Georges Goyau. *Autour du Catholicisme social.* T. III, p. 261.

admet l'aphorisme de Jean-Jacques Rousseau sur la bonté naturelle de l'homme.

Or, l'homme n'est pas naturellement bon et il ne doit pas suivre délibérément les tendances de sa nature qui le portent au mal. La morale doit intervenir pour remplir son rôle d'éducatrice, en disciplinant les instincts et en élevant l'âme vers un idéal moins terre à terre.

B. Si le catholicisme social est une réaction violente contre l'école libérale, il est également une réaction contre le socialisme, bien qu'il soit parfois d'accord avec ce dernier, en ce qui concerne la critique de notre organisation sociale actuelle. Comme ce dernier, en effet, il se préoccupe plus d'une bonne organisation de la société que d'un accroissement sans règle ni contrôle de la production ; il constitue comme lui « l'antipode de l'individualisme ». Il condamne la liberté absolue et réclame l'élaboration d'une législation protectrice du travail ainsi que l'intervention de l'Etat : ni moins audacieux, ni moins convaincus que les socialistes, les catholiques sociaux aspirent vers une meilleure organisation des rapports entre les hommes et désirent ardemment, eux aussi, réaliser « le règne de l'ordre par la justice, et le règne de la paix par la fraternité » (1).

Cette apparence de similitude explique que certains auteurs aient donné au mouvement catholique social le nom de « socialisme chrétien ». Cette épithète ne se justifie nullement, car la contradiction entre le catholicisme social et le socialisme réside non seulement dans les voies et les moyens, mais surtout dans la conception différente qu'ils ont de la vie sociale.

Les caractéristiques du socialisme sont :

— la suppression de la propriété privée,
— l'administration par la collectivité de l'ordre économique,
— la lutte des classes et l'athéisme matérialiste.

Le catholicisme social affirme la légitimité de la propriété privée et en réclame le respect ; il estime que le remède aux maux enfantés par le régime capitaliste ne consiste pas dans la suppression du capital, mais dans la nécessité de contraindre ce dernier, au moyen des mœurs et des lois, à une plus juste conception de ses devoirs. « Supprimer le capital, dira l'abbé Thellier de Poncheville, ne supprimerait pas les péchés capitaux » ().

(1) Manifeste du parti communiste pour les élections législatives de 1924.
(2) Cité par Coirard. *Le Catholicisme social en face du socialisme*, p. 10.

D'autre part, il refuse à l'Etat l'omnipotence qu'on veut lui donner, persuadé qu'aux excès de la liberté, il ne faut pas remédier par les abus de la centralisation étatiste, et qu'enfin, l'homme a des aspirations dont il faut tenir compte, et qu'on ne peut impunément supprimer sa liberté et sa personnalité en le réduisant au rôle de rouage de la machine administrative. L'homme, au surplus, ne peut devenir un simple outil dans l'organisation de la production.

Le catholicisme social loin de prêcher la lutte des classes, apporte à l'humanité la parole d'amour et de paix tombée des lèvres du Christ. Alors que le socialisme est profondément matérialiste, qu'il rejette « la vieille chanson chrétienne » et se vante d'avoir éteint « les étoiles du ciel », le catholicisme social demeure fidèle à la doctrine évangélique, en professant la souveraineté de Dieu sur l'homme, et la soumission de l'homme à la loi morale chrétienne.

En résumé, le catholicisme social se tient à égale distance des excès des doctrines libérale et socialiste ; si l'une attend tout de la liberté, exalte les droits de l'individu, ramène tout à la production, et réduit la destinée humaine à produire ; si l'autre met ses espoirs dans l'Etat, impose les droits de la collectivité, ramène tout à la distribution des richesses, et réduit la destinée humaine à jouir, le catholicisme social au nom des principes moraux les condamne toutes deux. « Seule l'école chrétienne sait concilier ces deux choses faites pour marcher de pair et que ni socialistes, ni libéraux n'ont jamais su unir : l'autorité et la liberté » (1). Pour elle, le but de l'économie politique n'est pas de rendre les hommes plus riches (2) mais de les rendre plus heureux.

2° Au point de vue *social* le catholicisme social se préoccupe de la reconstitution de la société, qu'il veut ramener dans les cadres de l'ordre social chrétien. Pour cela il demande à la classe dirigeante de se dévouer à la classe populaire, afin d'assurer l'ascension progressive de cette dernière dans l'ordre intellectuel, moral, politique et social.

Ceux qui ont été marqués par le destin du signe de l'intelligence, de la fortune ou de l'autorité ont des devoirs spéciaux à remplir envers leurs semblables ; cette force sociale qu'ils détiennent, doit être mise à profit non pas pour la satisfaction de leurs ambitions personnelles, mais pour le bien com-

(1) MONICAT. *Contribution à l'étude du mouvement social chrétien en France au* XIX*e siècle*, p. 92.

(2) On peut, à ce propos, signaler l'erreur du mot d'ordre fameux donné dans le sens que l'on sait par le gouvernement de Louis-Philippe : « *Enrichissez-vous !* »

mun. Le catholicisme social n'ignore pas que le peuple, de plus en plus, veut être maître de lui-même et de son gouvernement ; la marche de la civilisation est sans cesse dans le sens d'une démocratie ainsi entendue qui « coule à pleins bords ».

Comme le déclarait Mgr Doutreloux, évêque de Liège, « le mouvement démocratique est irrésistible ; — il se fera avec nous ou sans nous et s'il se fait sans nous il se fera contre nous et contre le christianisme » (1).

Toniolo définit la démocratie : « une organisation de la société dans laquelle toutes les forces sociales, juridiques et économiques, en possession de leur plein développement hiérarchique et dans la proportion propre à chacune d'elles... coopèrent de telle sorte au bien commun, que le dernier résultat de leur action tourne à l'avantage plus particulier des classes inférieures » (2).

La fin de la démocratie est donc le bien commun, s'exerçant plus spécialement au profit du peuple et c'est là, comme on le voit, une conception éminemment chrétienne.

Il ne faudrait pas croire cependant que le catholicisme social soit une œuvre politique ; pas plus qu'il n'est lié à un système économique, il n'est subordonné à aucun système politique et son action est absolument indépendante de la forme du gouvernement. Toutefois, de même qu'il fait intervenir les lois morales sur le terrain économique pour tempérer le jeu des lois naturelles, de même il fait appel, sur le terrain politique, à la loi morale pour imposer à la société une organisation conçue pour le bien de tous et plus particulièrement pour la défense des faibles. Et c'est pourquoi il estime qu'en présence de l'état d'inorganisation dans lequel se trouve le monde économique actuel, il doit s'attacher à réaliser l'organisation professionnelle.

3° Au point de vue *religieux* le catholicisme social pense que la question sociale est non seulement une question économique, mais qu'elle renferme également, suivant le mot de Nitti, « un problème moral ».

« Le catholicisme social sera chrétien au plein sens du mot, ou il ne sera pas », dira le Cardinal Manning, en s'inspirant du mot si compréhensif d'un Père de l'Eglise : « *Solutio omnium difficultatum Christus* ».

La croyance en Dieu est la condition de relèvement de la classe populaire, car le sentiment religieux est la seule force capable d'arrêter le déchaînement des appétits, comme d'ins-

---

(1) Cité par ANTOINE. *Cours d'Economie sociale*, p. 289.
(2) Cité par ANTOINE. Op. cit., p. 281-282.

pirer aux hommes assez de dévouement et de désintéressement pour rechercher, par amour du prochain, l'amélioration du sort de la classe populaire.

L'Eglise ne peut rester indifférente ou étrangère à la transformation sociale qui s'accomplit : elle doit aller aux masses qui montent, pour les guider et les conduire sans désordre vers leurs destinées.

Pour reconquérir l'âme populaire et gagner sa confiance, elle doit se placer résolument sur le terrain des luttes sociales. Tout son passé au surplus, lui en fait une obligation. N'est-ce pas elle qui a sauvé le peuple de l'esclavage et donné à la société du Moyen-âge un ordre social relativement si parfait que le souvenir en subsiste encore ? « Il y a eu un temps, pourra écrire Léon XIII dans son Encyclique « *Immortale Dei* », où la philosophie de l'Evangile gouvernait les Etats. A cette époque, la puissance de la sagesse chrétienne pénétrait les lois, les institutions, les mœurs des peuples, tous les rangs de la société civile...; ainsi organisée, la société civile donna des résultats bien supérieurs à tous ceux qu'on peut imaginer ». La source des erreurs fondamentales du régime économique actuel ne réside-t-elle pas dans la fausse conception que l'on se fait de l'origine et de la fin de l'homme ?

Si le catholicisme social présente un caractère religieux, en ce sens qu'il se rattache au rôle essentiel de la doctrine catholique qui cherche à réaliser le règne de la paix et de la justice sociale, il n'est cependant point une œuvre religieuse à proprement parler, car il n'a pas pour but direct et propre la formation religieuse des individus, pas plus que leur conversion ; ce rôle appartient au prêtre. Son apostolat cherche surtout à se réaliser dans des œuvres, sachant d'ailleurs que leur action bienfaisante ira finalement à accroître la valeur religieuse des âmes.

Comme l'a si bien indiqué M. Georges Goyau : « Le catholicisme social est une résultante et non point une excroissance du dogme plein et... en annonçant cet évangile soi-disant nouveau, on ne se propose point de faire à la vieille foi une toilette qui soit de mode, mais de ressusciter conformément aux besoins du temps, toutes les énergies salutaires que cette vieille foi renfermait » (1). Le catholicisme social, tout en demeurant profondément traditionnel, accepte d'ailleurs hardiment toutes les nécessités des temps nouveaux. Il peut avoir « l'aspect d'un nouveau venu », dira M. Goyau, mais ce nouveau venu est « un revenant » (2).

---

(1) GOYAU. *Autour du Catholicisme social*, T. I, p. 41-42.
(2) GOYAU. *Autour du Catholicisme social*, T. III, p. 35.

Economique, social, et religieux, tel est le triple caractère du catholicisme social. Nous devons ajouter que, né en France, le catholicisme social s'est développé dans la plupart des pays industriels, où tout en gardant en chaque pays une physionomie conforme au tempérament indigène, il s'inspire des principes généraux qui sont contenus dans l'Encyclique « Sur la condition des ouvriers » : Léon XIII l'a ainsi définitivement sanctionné de son autorité.

Nous nous proposons de faire mieux connaître cette doctrine en étudiant l'œuvre de celui qui, en France en a assuré le développement à la fin du XIX[e] siècle. Albert de Mun n'est pas un novateur ; il a continué la tradition des précurseurs, dans la série desquels il s'insère tout en y conservant un caractère particulier.

Avant lui, le catholicisme social était demeuré dans le domaine de la théorie, du moins en France ; ses devanciers sont des individualités puissantes et originales, mais ils sont plutôt des hommes d'étude qui n'ont exercé qu'une influence restreinte et qui n'ont guère concrétisé leurs idées dans des réalités tangibles. Il nous paraît nécessaire d'esquisser le rôle joué par les plus marquants d'entre eux et d'indiquer la part contributive qu'ils ont apportée à la formation et à l'évolution de la doctrine en insistant sur ceux qui ont été plus particulièrement les maîtres d'Albert de Mun.

Ce sera l'objet de notre première partie dans laquelle nous nous appliquerons à souligner les caractères originaux de chacun d'eux et ceux qui les différencient d'avec Albert de Mun.

Dans une seconde partie, nous ferons l'exposé doctrinal des théories sociales dont de Mun fut, en France, le représentant le plus autorisé. De Mun n'apporte sans doute à la doctrine aucune contribution vraiment originale. Son œuvre fut surtout une œuvre de rayonnement et de propagande. Il a souvent pris chez les autres les opinions et les idées, mais du moins il a su les présenter et les répandre avec une force et un éclat incomparables. Il fut de plus un sage réaliste, en ce sens qu'il a abordé le problème social sans système absolu ; il s'est tenu en contact permanent avec la réalité et sans cesse il a su mettre à profit les leçons de l'expérience et des faits. Son action, servie par une éloquence merveilleuse, a grandement contribué à orienter l'Eglise et les catholiques vers les questions sociales ; il fut essentiellement un puissant animateur à l'action.

Notre troisième partie se justifie donc : nous nous proposons d'y étudier quels ont été les résultats pratiques de l'œuvre sociale d'Albert de Mun au point de vue politique et au

point de vue social. Au point de vue politique nous étudierons le rôle qu'il a joué comme chef de parti ; sa vie publique qu'il consacra d'abord à la restauration monarchique jusqu'au jour où il se rallia par obéissance et par raison à la forme constitutionnelle, reflète les préoccupations d'un homme soucieux de la restauration de l'ordre social chrétien et qui n'a recherché dans l'action politique que le moyen de mieux servir son action sociale. Nous examinerons également la part prise par lui dans la préparation et le vote de la législation ouvrière. Au point de vue social, nous montrerons les réalisations d'œuvres qu'il a accomplies et la répercussion que celles-ci ont eue sur le développement d'œuvres subséquentes dont nous signalerons les plus importantes.

Dans notre conclusion nous porterons un jugement d'ensemble sur l'œuvre de celui qui fut un grand patriote et un grand chrétien, et qui, pendant plus d'un demi-siècle consacra le meilleur de lui-même, suivant le mot de M. Piou, « au service de Dieu, de la France, du peuple » (1).

---

(1) J. Piou. *Le Comte Albert de Mun. Sa vie publique*, Av. P., p. 1.

PREMIÈRE PARTIE

LES PRÉCURSEURS

Tout homme appartient plus ou moins au passé et de Mun plus que tout autre, car il ne fut pas un créateur ; il a ramassé pleinement et mis en action la doctrine du catholicisme social qui a pris corps peu à peu au cours du XIXe siècle.

Son élaboration initiale s'était faite dans l'Ecole de l'*Avenir* qui pour la première fois, depuis la Révolution, révéla chez les catholiques de notre pays des préoccupations d'ordre social. Si malgré la générosité de ses idées, et l'opportunité du mouvement qu'elle déclancha, cette école ne fit pas œuvre plus utile, c'est parce qu'il y avait dans ses doctrines des erreurs et des incertitudes qu'expliquent, à notre sens, et l'influence de l'époque révolutionnaire dont elle est toute proche, et le tempéramment trop idéaliste de ses disciples.

L'étape avait besoin d'être accomplie pour que ces erreurs et ces incertitudes se dissipassent progressivement.

Ozanam poursuivit l'œuvre entreprise avec un esprit plus positif. Il fit d'abord appel à la science pour démontrer la vertu sociale du Christianisme, et de plus, il fut l'initiateur de l'action sociale, en fondant les premières œuvres.

Mais Ozanam est encore un fils de l'*Avenir*, en ce sens que son admiration pour la Révolution ne lui permet pas de déceler les causes profondes du mal social.

Il appartenait à l'Ecole de Le Play de dénoncer l'œuvre néfaste accomplie par l'esprit révolutionnaire et de montrer que les principes de 1789, reflets de cet esprit révolutionnaire, étaient la source véritable des maux dont souffrait la société. Cette école en cherche le remède avec un esprit plus scienti-

fique, et Le Play, grâce à sa méthode, donne au catholicisme social une allure doctrinale qu'il n'avait pas encore acquise jusqu'à ce jour.

Si Le Play est un homme de science et un économiste, il n'est pas un constructeur, et c'est à l'étranger qu'il nous faut passer pour trouver les solutions pratiques apportées aux problèmes sociaux qui se posent bientôt dans tous les pays industriels.

Ketteler et Vogelsang qui furent respectivement, le premier en Allemagne, le second en Autriche, les initiateurs du mouvement catholique social, se caractérisent en ce qu'ils ont été surtout des réalisateurs : c'est à leur école que de Mun apprendra à devenir un homme d'action.

L'éducation doctrinale de ce dernier fut parachevée par des précurseurs immédiats parmi lesquels se place au premier rang de La Tour du Pin qui devint son collaborateur le plus intime ; il convient de signaler également dans cet ordre d'idées l'influence exercée sur de Mun par l'Union de Fribourg et par l'ouvrage d'Emile Keller sur le « Syllabus ».

§ I. L'ÉCOLE DE L'AVENIR

L'Ecole de l'*Avenir*, préparée par la renaissance catholique due à Chateaubriand et à de Maistre trouve dans la révolution de 1830 le germe de son éclosion.

La révolution de 1830, en effet, si elle n'a pas eu au point de vue politique une très grande répercussion, n'en a pas moins exercé sur les idées et sur les mœurs une influence immense. « Il semble que tous les cerveaux aient alors reçu le coup de soleil de juillet » (1).

La publication du premier numéro du journal « *L'Avenir* », le 15 octobre 1830, marque une date importante dans l'histoire des idées : celle de la naissance du mouvement catholique social.

Alors qu'au lendemain des journées de juillet, la raison humaine croyant le catholicisme mourant, saluait joyeusement l'aurore de son affranchissement définitif, par un de ces retours prodigieux, dont l'histoire nous fournit tant d'exemples et dont seuls peuvent s'étonner ceux qui doutent de la vitalité et de l'origine divine du Christianisme, des hommes résolus et hardis, décidés à assurer la sauvegarde de leur foi, dé-

---

(1) THUREAU-DANGIN. *Histoire de la Monarchie de Juillet*, T. I, p. 246.

ployèrent fièrement leur drapeau, et, au nom des nouvelles libertés conquises, manifestèrent leur désir très net de ne pas être emportés dans la déchéance de la vieille monarchie.

« Tentative remarquable ! écrira Thureau-Dangin. On y reconnaît cette sorte de souplesse dont l'Eglise a donné tant de preuves, et qui lui a permis, sans rien abandonner de son immortalité divine, de s'adapter, lors de chaque grande révolution, aux états nouveaux de la société politique » (1).

Toute entreprise humaine, pour avoir quelque chance de réussir, doit dès sa naissance posséder un cerveau clairvoyant pour la concevoir, un cœur généreux pour la vivifier, un bras robuste pour la mettre en action : l'Ecole de l'*Avenir* semble avoir trouvé en elle ces éléments qui se sont symbolisés dans trois hommes : Lamennais, de Coux et Montalembert.

Le premier, qui était un des personnages les plus illustres du clergé français, fut l'âme du mouvement; le second, qui était un économiste, devait en être le cerveau ; le troisième, polémiste éminent, allait mettre au service de la nouvelle cause toute la chaleur et la magie de son éloquence et conduire victorieusement le catholicisme à la bataille. Ces hommes entendaient « non suivre un mouvement d'opinion, mais le créer » (2).

« Dieu et Liberté », telle est la devise de l'*Avenir*. Cette devise résume son programme.

Le premier de ces deux mots, qui semblaient s'exclure et dont le rapprochement à cette époque témoignait d'une hardiesse pleine de courage, exprimait l'attachement de la nouvelle école à la vieille foi traditionnelle; le second montrait la générosité de l'idée nouvelle : la liberté.

L'Avenir n'hésite pas à proclamer la souveraineté de Dieu au moment où la réaction anti-religieuse de 1830 croyait voir dans le clergé un ennemi vaincu et se félicitait d'avoir un gouvernement « qui ne faisait plus le signe de croix ». Il proclame en même temps son amour pour la liberté, à une époque où le vieux libéralisme règne en maître et, après l'expérience d'O'Connell, il n'hésite pas à saluer l'alliance de la liberté et de la religion.

L'Avenir enfin ne voyait pas sans sympathie les différents mouvements populaires qui agitaient les nations européennes et, au nom de la liberté, il voulait dégager la religion de la royauté compromise et ne pas identifier la cause religieuse

---

(1) Thureau-Dangin. *Histoire de la Monarchie de Juillet*, T. I, p. 284.
(2) Thureau-Dangin. *Histoire de la Monarchie de Juillet*, T. I, p. 288.

avec celle du parti régnant ; il saluait dans la démocratie l'avènement d'un nouvel état social qui devait assurer le triomphe de l'Eglise.

Comme le dira si justement de Coux, de l'*Avenir* date « l'ère sociale qui va s'ouvrir » (1). Nous allons en suivre le développement.

I. — LAMENNAIS

Lamennais est le créateur de l'Ecole de l'*Avenir ;* il est l'animateur de cette phalange de disciples enthousiastes sur lesquels il exerçait un ascendant et une fascination incontestables.

Ce qui caractérise l'originalité de son œuvre, c'est qu'il a été le véritable initiateur du mouvement catholique social, en ce sens — qu'il pose la question sociale et en signale l'importance,

— qu'il annonce et prédit l'avènement fatal de la démocratie,

— et qu'en présence de ces deux faits, il détermine le rôle social de l'Eglise dans la société nouvelle.

A. *La question sociale.* — Les événements de 1830 n'avaient pas été sans influence sur Lamennais, comme ceux de 1848 le furent sur Ozanam et sur Le Play, et ceux de 1870 sur de Mun.

Les plaintes qui montaient des peuples attestaient que de grandes injustices sociales subsistaient malgré la Révolution française. La Révolution française, Lamennais ne la condamne pas, mais à son avis, si elle a avorté, c'est parce qu'elle n'était pas chrétienne.

Les injustices qu'elle a fait naître doivent disparaître ; ce que demande le peuple, ce que réclament impérieusement « les esclaves modernes », c'est par-dessus tout la liberté et l'égalité chrétiennes.

La liberté, « qui a son principe dans le droit le plus pur, tel qu'on ne peut le renverser sans détruire logiquement toute justice sur la terre ».

L'égalité, c'est-à-dire « l'amélioration du sort des masses partout si souffrantes ».

Il faut, déclare Lamennais, « qu'une législation sans entrailles ne repousse plus de toutes parts le pauvre dans sa mi-

---

(1) *L'Avenir*, 2 janvier 1831.

sère et que la fraternité humaine cesse d'être un mot dérisoire et vide de sens » (1).

« La question des pauvres, qui n'est pas seulement une question d'économie politique, mais une question de vie ou de mort pour la société, parce qu'elle est une question de vie ou de mort pour les cinq sixièmes du genre humain, est plus que jamais l'une de celles qui appellent en Europe une prompte solution » (2).

B. *La démocratie.* — Lamennais a été le premier de son siècle à prédire l'avènement de la démocratie. Se rendant parfaitement compte que la Révolution avait détruit la noblesse et les corporations et qu'un seul élément, l'élément démocratique, subsistait dans la nation, il écrira : « la société se meurt, nous sommes au commencement d'une immense révolution qui se terminera par la mort ou la renaissance des peuples » (3).

L'ascension spontanée et fatale des nations modernes vers l'état démocratique lui apparaît comme une légitime aspiration vers un ordre meilleur fondé sur la justice et sur la liberté. « Il semble que vous attendiez tout des rois ; pour nous, nous n'en attendons rien, mais nous attendons beaucoup des peuples qui, malgré ce qui leur manque encore, nous semblent être les instruments choisis de Dieu pour établir son règne sur la terre » (4).

Persuadé que, si la souveraineté est à Dieu, dans l'ordre humain elle ne peut appartenir qu'au peuple, Lamennais identifie la cause de Dieu avec celle du peuple. Il commente en ces termes la formule de l'Evangile : *Vox populi, Vox Dei :* « Ce que veut le peuple, Dieu lui-même le veut ; car ce que veut le peuple, c'est la justice, c'est l'ordre essentiel, éternel, c'est l'accomplissement dans l'humanité de cette sublime parole du Christ : « Qu'ils soient un, mon Père, comme vous et moi nous sommes un ! La cause du peuple est donc la cause sainte, la cause de Dieu ; elle triomphera donc » (5).

Ce mouvement démocratique prend à ses yeux une valeur historique parce qu'il est à son avis « un effet nécessaire et comme le supplément politique préparé pendant 18 siècles par le Christ ».

---

(1) *L'Avenir*, 28 juin 1831.
(2) *L'Avenir*, 30 juin 1831.
(3) Cité par Spuller, *Lamennais*, p. 139.
(4) *L'Avenir*, 12 février 1831.
(5) *De l'Esclavage Moderne.* Conclusion. 1837. Cité par l'Abbé Calippe. *L'Attitude Sociale des Catholiques Français au* XIXe *siècle*, T. I, p. 232.

Si Lamennais s'attache aux revendications des droits du peuple, il estime toutefois indispensable d'enseigner à ce dernier les devoirs qui découlent de ses droits ; car pour lui, le salut de la société est subordonné à l'observation des principes religieux.

C. *Le rôle de l'Eglise.* — En présence de l'émancipation des peuples, Lamennais n'a pas été sans apercevoir immédiatement les conditions nouvelles qu'imposaient à l'Eglise la conquête du pouvoir par la démocratie et la conquête des libertés par l'esprit moderne.

Et c'est pourquoi il demande à l'Eglise d'abord de se préoccuper des souffrances morales et matérielles du peuple, de se pencher sur ses plaies, et d'y déposer le baume de la charité chrétienne, et ensuite, de ne pas se mettre en travers du torrent démocratique, mais de se jeter dans le courant afin de le guider, de le canaliser et de le spiritualiser.

Si Lamennais désire « le triomphe de ceux qui travaillent à conquérir la puissance dans l'intérêt du peuple », il n'en désire toutefois le succès qu'à la condition que l'Eglise préside à cette grande évolution.

Il prédira le rôle de l'Eglise en ces termes : « Après des bouleversements prodigieux, des maux tels que la société n'en a point connus encore, les peuples, épuisés de souffrance, regarderont le Ciel, ils lui demanderont de les sauver, et avec les débris épars de la vieille société, l'Eglise en formera une nouvelle » (1). L'Eglise sera la conductrice nécessaire des peuples : « Sans Pape, point d'Eglise, sans Eglise, point de Christ, et sans Christ, point de Société » (2).

Pour jouer le rôle qui va lui être dévolu, l'Eglise doit avant tout reconquérir la confiance des masses. Or si les peuples s'en éloignent, c'est parce qu'elle est devenue « le gendarme de la royauté ».

Dès lors, le second rôle de l'Eglise est de réconcilier la liberté avec la religion. La religion ne doit pas être mise au service d'une cause terrestre. Elle doit planer au-dessus des partis. Elle devra donc reprendre sa liberté totale et rompre l'antique alliance du trône et de l'autel. « Séparez-vous des rois, dira-t-il au Pape, rendez la main aux peuples. Ils vous soutiendront de leurs robustes bras, et, ce qui vaut mieux, de leur amour » (3).

A ses contemporains, il dira : « Il ne faut pas songer au

(1) Cité par Spuller, *Lamennais*, p. 139.
(2) Cité par Spuller, *Lamennais*, p. 133.
(3) Cité par Spuller, *Lamennais*, p. 181-182.

passé, il est mort à jamais ! Je crois à une transformation universelle de la société, sous l'influence du catholicisme affranchi et ranimé, s'assimilant les peuples qui ont, jusqu'ici, résisté à son action » (1).

Ainsi Lamennais, en proclamant à la fois et l'importance de la question sociale, et la nécessité pour l'Eglise d'aller au peuple, nous apparaît comme le véritable précurseur du catholicisme social.

Lamennais a très bien aperçu les conséquences de ses principes ; pour lui, la propriété individuelle était nécessaire à l'homme afin de lui permettre de s'affranchir et de prendre conscience de sa personnalité, et c'est pour lui en faciliter l'accès qu'il préconisa la constiution d'associations ouvrières coopératives de crédit. Ennemi de toute centralisation, il réclama comme base de l'organisation politique la liberté d'association, parce qu'il est dans la nature humaine, dira-t-il, de se rapprocher et de s'associer. « C'est là un droit naturel car on ne fait rien que par l'association, tant l'homme est faible, pauvre et misérable tant qu'il est seul » (2).

Les associations purement professionnelles, dans sa pensée, ne pouvaient cependant assurer la paix sociale que si le prêtre y intervenait pour servir de trait d'union entre les parties contractantes.

Emu par le spectacle de la lutte des classes, il stigmatisait les riches comme des tyrans « chassant les ouvriers au travail, le fouet dans une main et tenant dans l'autre le bout de la corde qu'ils leur ont passé au cou » (3), et s'il demandait pour ces derniers des réformes telles que le suffrage universel et la loi des coalitions, c'était pour les soustraire, dans une certaine mesure, à la servitude que la société faisait peser sur eux.

⁂

Lamennais surgit dans l'histoire du mouvement social comme un grand génie pensant ; nature généreuse, éprise de justice,de vérité et d'amour pour l'humanité souffrante,il a lancé des idées dont l'avenir a démontré en plus d'un point la justesse. Malheureusement, dénué d'esprit pratique, et tout à ses rêves et à ses chimères, il ne sut pas prendre assez contact avec la réalité pour devenir le grand ouvrier de la reconstitution future. Il est bien en cela le fils de son époque, d'une époque faite d'exaltation et d'idéalisme.

---

(1) Cité par SPULLER, *Lamennais*, p. 183.
(2) *L'Avenir*, 2 octobre 1831.
(3) *Le Livre du Peuple*, cité par MONICAT. Op. c., p. 69.

« Ce prophète généreux dont le cœur a battu pour le bonheur des hommes », avait au surplus un tempérament excessif qui devait nuire à son action ; sa nature ardente, absolue, fougueuse, ne connaissait ni règle, ni frein, ni mesure ; il était un « révolutionnaire » au plein sens du mot.

Le P. Lecanuet, mieux que Spuller à notre sens, a retracé les étapes douloureuses de sa condamnation par la papauté, dont il a eu sans doute le tort de vouloir devancer et hâter la sage lenteur. L'Eglise qui a pour elle l'éternité ne pouvait pas, dès 1830, se mettre à la tête du mouvement social annoncé par Lamennais, et surtout, elle ne pouvait pas le suivre sur le terrain politique où ce dernier la conviait à se placer.

Violemment démocrate, Lamennais mettait la source de toute souveraineté dans le peuple et allait jusqu'à identifier sa cause avec celle de Dieu. Il faisait de plus de la liberté un dogme absolu. La papauté devait le condamner surtout à cause de ses conceptions politiques.

« Si Lamennais fut condamné, ce n'est pas tant pour avoir conçu trop prématurément son prestigieux idéal que pour l'avoir conçu trop hâtivement, avec trop de suffisance personnelle et d'insuffisance théologique » (1).

La chute de Lamennais qui suivit sa condamnation fut douloureuse pour la France et pour la cause qu'il voulait servir ; elle retarda l'éclosion et contraria le développement du catholicisme social dont il avait prédit l'avenir, « au-dessus duquel il plane comme un aigle de génie » (2).

II. — DE COUX

De Coux est l'économiste le plus marquant de l'Ecole de l'*Avenir*. Il se signalera principalement par une critique sévère de l'école libérale et, dénonçant le mal social à son tour, il indiquera la voie dans laquelle il conviendra de s'engager pour en trouver le remède.

L'*Avenir* considérait l'économie politique comme une science de la plus grande importance. Dès l'origine, cette science avait été une arme aux mains des philosophes ; leurs disciples l'avaient tournée contre l'Eglise. Ils déclaraient qu'entre la religion et les progrès de la science nécessaires au bonheur de l'humanité, il y avait une incompatibilité absolue. « Les questions qui dépendent de l'économie politique, écrira de Coux, ont été toutes résolues dans un sens anticatholique.

(1) G. Goyau. *Autour du Catholicisme social.* T. I, p. 43.
(2) Spuller. Op. c., p. 356.

Comme elle est en réalité la théologie des intérêts matériels, les chrétiens l'ont ou dédaignée ou délaissée » (1).

Pour sa part, il ne saurait admettre que « la religion entrave le développement de notre perfectibilité sociale ». C'est l'absence de principes d'ordre qui a permis la création de l'économie politique, qui est « une sorte de physiologie sociale, étrangère à toute croyance et limitée par cela même aux seules combinaisons qui se résolvent en écus ». Ainsi dépouillée de toute préoccupation d'ordre moral, elle « s'est consacrée uniquement à la police du commerce » (2). Say, Smith, Sismondi ont négligé l'homme, et, « étalant devant les peuples toutes les richesses de l'industrie », ils n'ont songé qu'à la production sans se préoccuper de la distribution de ces richesses.

Le résultat a été de «subordonner l'aisance du prolétaire à la splendeur des favoris de la fortune... d'accroître toujours davantage la détresse du pauvre, et de concentrer les richesses entre les mains d'un petit nombre d'hommes, qui trafique de ses sueurs et spécule sur sa faim » (3).

« Les prolétaires, à peine dégagés du servage des temps antiques, se trouvèrent en contact avec la classe *des marchands de travail!* Elle naquit de leur liberté, mais avec un intérêt opposé aux leurs : aux ouvriers il faut des salaires élevés, aux marchands de travail, des journées à vil prix » (4).

Or, « le penchant des économistes à enrichir les marchands de travail aux dépens des ouvriers ou *vendeurs de travail*, a été funeste aux uns et aux autres. La détresse universelle trouve sa cause première dans ce fait ».

Le mal social a été aggravé d'abord par l'individualisme et par l'industrialisme. « L'individualisme est pour la France le plus grand de ses maux, la cause première de ses souffrances » ; quant à l'industrialisme, c'est lui « qui a allumé une soif ardente chez les classes ouvrières, la soif des jouissances matérielles » (5).

Le mal est allé en s'accentuant parce que, de plus, la religion a été présentée au peuple comme une gêneuse, comme un obstacle s'opposant à ce qu'il accède « au banquet de la fortune ». Le peuple a fini par croire que « son attachement aux trésors de l'éternité le privait de trésors plus prochains ».

Et dès lors à quoi bon essayer de lui parler d'ordre ? « Parlez d'ordre à qui l'ordre est utile et il pourra vous compren-

---

(1) *L'Avenir*, 29 décembre 1830.
(2) *L'Avenir*, 29 décembre 1830.
(3) *L'Avenir*, 30 juin 1831.
(4) *L'Avenir*, 29 décembre 1830.
(5) *L'Avenir*, 21 mars 1831.

dre ; mais celui auquel cet ordre ne donne rien, répondra à vos déclamations par les rugissements du désespoir. Sans foi dans une autre vie, sans espérance dans celle-ci, que lui importe, à lui déjà ruiné, la ruine de tous ? » (1).

De Coux comprenait que la crise sociale était essentiellement d'ordre intérieur et d'ordre moral ; il la sentait très grave, trop grave même pour être résolue en un laps de temps très court. Les étapes de ce mal, il les a décrites avec une perspicacité étonnante : « Par degrés, la société se séparera en deux fractions, et la propriété défendue par l'une sera ouvertement attaquée par l'autre. Depuis trois siècles, le monde chrétien se prépare à cette lutte, qui sera comme la fin de la civilisation moderne » (2).

« Pourquoi l'ouvrier, se demande de Coux, serait-il plus sage que le manufacturier ? Si l'un prétend conserver à tout prix le monopole d'une société dans laquelle il ne devrait avoir qu'une part, est-il étrange que l'autre prétende se délivrer à tout prix d'un joug que la charte ne lui a point imposé? » (3 .

Le remède à la crise, de Coux le voit dans le christianisme. Dans le discours d'ouverture du cours d'Economie Politique qu'il professa à Paris en 1832, il déclarait apercevoir dans les conséquences pratiques du catholicisme, « le plus admirable système d'économie sociale qui ait été donné à la terre » (4).

« Le catholicisme est aux prises avec l'aristocratie des richesses comme autrefois avec l'aristocratie territoriale ». Il a brisé l'une au Moyen-age, « il brisera l'autre de la même manière, en affranchissant les prolétaires du monopole qu'exerceront sur leur main-d'œuvre les capitalistes qui l'achètent pour la revendre. D'autres relations sociales entre le maître et l'ouvrier succéderont à celles qui existent maintenant ; la religion présidera à leur naissance » (5).

Dans quels cadres s'établiront ces relations sociales dont ils pressent la nécessité ? De Coux n'est pas encore à même de le définir. Toutefois, il est convaincu que le prêtre devra aider la réforme « en se faisant peuple » et en n'hésitant pas à entrer « dans la liberté afin de la retenir dans les limites de l'ordre ».

Ainsi donc, pour de Coux la réforme sociale s'annonce comme devant être une réforme essentiellement morale et économique. S'il n'indique pas les solutions d'ordre pratique

---

(1) Cité par l'Abbé Calippe. Op. c. T. II, p. 70.
(2) Cité par l'Abbé Calippe. Op. c. T. II, p. 69.
(3) *L'Avenir*, 29 décembre 1830.
(4) Cité par l'Abbé Calippe. Op. c. T. II, p. 283.
(5) Cité par l'Abbé Calippe. Op. c. T. II, p. 65.

capables de remédier au mal, du moins voit-il dans l'observation des principes de la doctrine chrétienne, le moyen d'y pallier. Sa foi dans la bienfaisance du christianisme l'avait ramené aux pieds des autels : tous ses efforts n'ont eu qu'un but, celui de préparer le peuple à opérer sur lui-même une conversion identique à la sienne.

III. — MONTALEMBERT

Montalembert tient dans l'Ecole de l'*Avenir* une place des plus brillantes. Les questions d'ordre purement économique l'ont moins attiré que les questions d'ordre social ou politique, et l'on sait qu'à la Chambre des Pairs il se révéla avant tout comme un catholique, résolu à réclamer pour sa Foi le respect des « libertés nécessaires », comme les appela, un jour, M. Thiers.

Albert de Mun s'est plu à saluer en lui un maître et un précurseur. « Nous connaissons mal nos propres gloires, et c'est la tentation de notre race de croire, à chaque effort nouveau, qu'à nous seuls nous en avons tout l'honneur. Nos générations passées ne sont pourtant que des équipes jetées, dans un mystérieux enchaînement, sur une route inconnue que trace la main divine, et dont chaque tournant nous cache le travail de la veille. Cependant le chemin s'avance et déroule lentement la marche des siècles. De place en place quelque ouvrier d'une plus haute stature domine les autres et marque d'un doigt levé la direction du lendemain. Montalembert fut l'un de ces jalons » (1).

Les deux grandes idées, auxquelles Montalembert a consacré le meilleur de son éloquence et de son cœur, sont l'Eglise et la Liberté ; il est bien en cela un disciple de l'*Avenir*.

Il aimait l'Eglise avec une affection filiale ; il combattit pour le triomphe de la liberté avec une conviction et une ardeur admirables. L'Eglise et la Liberté ne se confondaient-elles pas pour lui dans un même amour? « La religion, d'après lui, a besoin de la liberté et la liberté a non moins besoin de la religion » (2).

« Montalembert réapprit à l'opinion publique française à respecter l'Eglise, et réapprit aux hommes d'Etat français à respecter la liberté de l'Eglise » (3).

Toutefois les questions ouvrières ne le laissèrent pas indif-

---

(1) De Mun. *Discours*, T. VI, p. 299-300.
(2) Montalembert. *Discours*, T. III, p. 425.
(3) G. Goyau. *Autour du Catholicisme social*, T. V, p. 106.

férent. En 1839, dans une lettre qu'il adresse à Mme de Montalembert, il note les impressions éprouvées au cours d'une visite dans les grandes villes manufacturières de l'Angleterre : « Je revis avec une triple horreur ces villes affreuses, où s'installe et pullule d'une manière effrayante une population sans mœurs, sans foi, sans ressources, vassaux mille fois plus corvéables et plus taillables que ne l'ont jamais été ceux du Moyen-âge; où quelques industriels avides, uniquement occupés de trouver des débouchés pour leur sots produits, exploitent pour le moins de salaire possible la vie et les forces d'une masse énorme d'hommes, de femmes et d'enfants, auxquels ils ne donnent en échange de leurs sueurs, ni consolations religieuses, ni sécurité pour la vieillesse ou la maladie, ni même l'air à respirer dans leurs dégoûtantes usines » (1).

Ce mal qu'il découvre, il le dénoncera avec non moins d'éloquence et d'émotion, le 4 mars 1840, à la tribune de la Chambre des Pairs, au cours de la discussion sur le travail des enfants dans les manufactures. Il signalera « les progrès croissants de la barbarie industrielle » et il stigmatisera un régime industriel « préoccupé uniquement des grands intérêts matériels que le moindre orage peut compromettre ».

Le joug de l'industrie s'alourdit terriblement sur les générations présentes; c'est un état de choses « révoltant » : car, suivant le mot du Cardinal De Croy, « sur l'extrême faiblesse, pèse l'extrême oppression » (2).

Ce que Montalembert condamne, ce n'est ni l'industrie, ni l'instruction, prises en elles-mêmes, mais bien telles qu'elles sont organisées en France, c'est-à-dire sans sanction religieuse, sans éducation morale, et sans hiérarchie sociale. « Introduire l'industrie manufacturière dans une localité rurale, c'est introduire une source de désordre, d'immoralité et de malheurs » (3).

Pour parer à ces maux il réclamera d'abord l'intervention de la loi, et c'est en ces termes qu'il ripostera à l'économiste Rossi qui, le 4 mars 1840, au cours de la discussion sur le travail des enfants dans les manufactures, lui objectait l'incompétence de la loi : « L'obligation pour le législateur d'intervenir directement et promptement dans les questions sociales et morales me paraît démontrée plus que jamais » (4).

La cause du mal qu'il dénonçait était surtout pour lui d'or-

(1) Cité par Lecanuet. *Montalembert*, T. II, p. 95.
(2) Montalembert. *Discours*, T. I, p. 145.
(3) Montalembert. *Discours*, T. I, p. 147.
(4) Montalembert. *Discours*, T. I, p. 140.

dre moral. La question sociale se ramenait en effet à un conflit entre deux religions, l'une essentiellement matérialiste et l'autre qui était la foi traditionnelle de la France. « On cherche des solutions à la crise où nous nous débattons. Il en est une qui peut les remplacer toutes, sans en exclure aucune ; c'est le rétablissement de la loi morale, cette loi qui n'a pas d'autre base, ni d'autre sanction que le christianisme, lequel n'a pas de précepte plus auguste.. que l'observation du dimanche » (1).

Toutes les tendances antisociales aboutissent au désir immodéré de la jouissance et à l'esprit de mépris et de révolte contre l'autorité sociale. Jouir et mépriser ! quelle barrière, quelle philosophie, quelle législation opposer à cette double tendance ? Il n'y en a qu'une : c'est la doctrine chrétienne qui se résume en deux mots: s'abstenir et respecter. Ils résument toute l'action sociale et politique de l'Eglise. Pour réprimer la jouissance elle a dit au pauvre : « Tu ne déroberas pas le bien d'autrui et non seulement tu ne le déroberas pas, mais tu ne le convoiteras pas ». Elle a dit au riche : « Tu es responsable de l'emploi de tes biens ». La charité doit faire pardonner leurs richesses. Pour faire respecter le principe de l'autorité, la doctrine chrétienne « s'est identifiée elle-même avec le respect ; elle a créé pour l'autorité, quelle qu'elle soit, le droit divin au profit de toute espèce de pouvoirs » (2).

Ainsi le remède sera de même nature que le mal : il sera essentiellement moral, et fort opportunément il en donne la justification : « L'expérience démontre que l'homme ne respecte pas assez ce qu'il fait lui-même » (3).

Il avait du rôle de l'Eglise une conception très juste : « Je suis convaincu que le peuple français déteste et repousse l'intervention du clergé ou d'un parti religieux quelconque dans les affaires du gouvernement de l'Etat, mais... qu'il ne repousse aucunement l'intervention religieuse dans la famille, dans la morale, et dans la société » (4).

Ce rôle de l'Eglise, Montalembert le jugeait d'autant plus utile que la société allait vers la démocratie. « Je vois ce déluge monter, monter toujours, tout atteindre, tout recouvrir. » Cette marée montante de la démocratie l'émeut-il ? Non; car s'il est homme, il est avant tout chrétien. « Sur cet immense océan de la démocratie, l'Eglise seule peut s'aventurer sans défiance et sans peur; elle seule n'y sera pas engloutie; elle

(1) Cité par G. Goyau. *Autour du Catholicisme social,* T. V, p. 128.
(2) Montalembert. *Discours,* T. III, p. 66.
(3) Montalembert. *Discours,* T. III, p. 72.
(4) Montalembert. *Discours,* T. III, p. 80-81.

seule a la boussole qui ne varie point et le pilote qui ne fait jamais défaut » (1).

Dès lors il trace aux catholiques leur devoir : « Dans l'ordre ancien, les catholiques n'ont rien à regretter, dans l'ordre nouveau, rien à redouter » (2). L'avenir de la société dépend à son sens de deux problèmes : corriger la démocratie par la liberté et concilier le catholicisme avec la démocratie.

Ce qui l'inquiète dans la démocratie, ce sont les dangers qu'elle présente au point de vue politique et au point de vue moral : au point de vue politique, c'est l'esprit de révolte, la soif égalitaire et la centralisation à outrance ; au point de vue moral, c'est l'absence du frein de l'honneur, le culte du succès immoral, et le monopole de l'instruction. Il craint que la démocratie, ballottée entre le despotisme et l'esprit révolutionnaire, ne cherche en vain son équilibre. Cet équilibre elle ne pourra le réaliser qu'avec le concours de la religion.

« Si la démocratie, devenue souveraine et seule arbitre de ses destinées, imite la bourgeoisie voltairienne dans sa répugnance pour le frein religieux, dans son indifférence pour le frein moral, dans sa haine du prêtre ; si, comme sa devancière, elle se laisse pervertir et énerver par la prospérité, pour ne retrouver la foi et la raison que sous l'empire de la souffrance et de la peur, on peut lui prédire une prompte et honteuse ruine » (3).

Les catholiques de leur côté doivent avec l'Eglise accepter hardiment les conditions nouvelles de la société moderne. Pour exercer cette action salutaire, il ne faut pas qu'on soupçonne les catholiques « de ne pas accepter les conditions d'une époque militante, ni de sacrifier les nécessités urgentes du temps actuel à des chimères, à des regrets, même les plus honorables, ni surtout de vouloir ramener le monde directement ou indirectement à un passé éteint sans retour » (4).

A la différence de Lamennais et de Lacordaire, Montalembert est un aristocrate. Il acceptait la démocratie, mais il la redoutait parce qu'ayant une foi relative dans sa valeur et dans sa vertu sociale. « Je ne suis pas un démocrate », avoue-t-il. Mais s'il ne saluait pas l'avènement de cette démocratie avec le même enthousiasme, il ne gardait pas moins pour la liberté un amour passionné, presque idolâtre, qui ne pouvait trouver grâce devant Rome le jour où, au Congrès de Malines (20 et 21 août 1863), il l'exalta sans mesure ni réserve, comme on ne sait quel Bien absolu.

---

(1) Montalembert. *Discours*, T. III, p. 403.
(2) Montalembert. *Discours*, T. III, p. 403.
(3) Montalembert. *Discours*, T. III, p. 424.
(4) Montalembert. *Discours*, T. III, p. 429.

⁂

Lamennais, de Coux, Montalembert nous apparaissent ainsi comme les protagonistes les plus brillants des doctrines de l'*Avenir*.

Cette école a posé un certain nombre de principes intéressants que nous retrouvons dans Albert de Mun : elle a montré l'importance des questions sociales et a su indiquer que la solution de ces questions ne pourrait se trouver que dans le Christ.

Cette école s'est affirmée essentiellement libérale et démocratique. D'après elle, les catholiques devaient accepter les conditions nouvelles imposées à la société moderne et, loin de condamner les libertés inséparables du nouveau régime, ils devaient les adopter pleinement et en user largement pour assurer la sauvegarde même de leurs intérêts. Elle tendait à transformer en thèse doctrinale absolue l'acceptation pratique de conditions de fait.

Albert de Mun rejettera ce libéralisme excessif. « Le catholicisme libéral, écrira-t-il, est une erreur de doctrine condamnée par les papes. Il consiste à prétendre ériger en principes de gouvernement les abandons de la loi chrétienne, que la diminution de la foi introduit dans la vie publique, ou, d'une manière plus générale, à méconnaître, dans l'organisation des sociétés, la suprématie divine et le magistère de l'Eglise, pour la faire reposer sur la seule volonté des hommes et sur l'absolutisme civil » (1).

En outre, comme l'indique Henri Lorin, les collaborateurs de l'*Avenir* « dans leur légitime aversion contre le pouvoir absolu, ne virent pas assez que ce qui est contraire à l'idée chrétienne, c'est l'absolutisme de la souveraineté à attribuer à un élément humain, c'est l'origine du pouvoir placé dans l'homme » (2).

De Mun est sans doute un démocrate en ce sens qu'il veut une organisation de la société, capable de sauvegarder les droits et les intérêts des faibles en tenant compte de la nécessité des cadres et des hiérarchies, mais il repousse cette conception politicienne de la démocratie qui en fait « une dictature plébéienne », assurant « le règne absolu du nombre, l'aveugle domination d'une masse inorganique formée d'individus confondus dans une apparente égalité » (3). Il reconnaît bien que la puissance populaire va s'affirmant chaque

---

(1) De Mun. *Combats d'Hier et d'Aujourd'hui*, T. V, p. 127.
(2) Semaine Sociale de Rouen 1910. — Leçon d'ouverture.
(3) De Mun. *La Conquête du Peuple*, p. 32.

jour davantage ; comme Montalembert, il ne la redoute que si elle se manifeste sans une éducation préalable de la masse, qu'il appartient à l'Eglise, à la classe dirigeante de surveiller ; mais ici il se sépare de l'*Avenir*, car pour lui la souveraineté appartient d'abord à Dieu avant de résider dans le peuple.

Alors que l'*Avenir* entendait servir de guide à l'Eglise en matière politique et sociale, de Mun a toujours considéré l'Eglise comme investie d'un pouvoir et d'une autorité devant lesquels il s'inclinait dans une obéissance respectueuse, convaincu qu'il ne lui appartenait pas d'en tracer les voies ni les limites.

Si l'*Avenir*, suivant l'expression de M. Gide, entendait « marier l'Eglise et la Révolution », persuadé qu'elles « s'appelaient mutuellement et ne pouvaient régner l'une sans l'autre », de Mun condamnait la Révolution dont les principes étaient nettement hostiles à l'Eglise. La Révolution n'était pas une réforme bienfaisante, voulue par Dieu, préparée par la doctrine du Christ et consacrant l'égalité civile et le régime constitutionnel comme une expression de la justice ; mais elle était surtout une œuvre « satanique par essence » et c'est pour en combattre les effets qu'il s'appliquera de toutes ses forces au triomphe de la « contre-révolution ».

L'Ecole de l'*Avenir*, malgré ses erreurs, n'en garde pas moins le mérite d'avoir provoqué l'éclosion d'idées pleines de hardiesse et de générosité ; elle a de plus le mérite d'avoir tiré de leur torpeur les forces catholiques au moment où l'incrédulité, montant à l'assaut de la religion, en proclamait la fin prochaine : elle leur a ouvert ainsi qu'à l'Eglise les perspectives d'un avenir grandiose en leur montrant le champ que l'action sociale réservait à leur dévouement.

« Il y a dans cet *Avenir*, où se consumait d'un feu rapide la juvénile ardeur de Montalembert, des pages brûlantes qui semblent à nos oreilles surprises un écho soudain de nos propres paroles. Emportés par le furieux désir de rendre à l'Eglise son action sur les pays, ces hommes ont abordé de plein vol tous les sommets que nous cherchons douloureusement à gravir » (1).

Nous avons lieu de regretter que ce mouvement qui souleva tant d'espérances ait dévié. Si rien de pratique n'en est sorti, cela tient, d'une part, aux circonstances spéciales qui lui ont donné naissance, et, d'autre part, à la diversité des génies idéalistes qu'il groupa : ces génies ne purent concevoir d'une façon identique les besoins économiques de leur temps et

---

(1) De Mun. Cité par Lerolle. Semaine Sociale de Metz, 1919. *Les Catholiques sociaux au Parlement : Albert de Mun.*

furent dans l'impossibilité de concerter leurs efforts et de donner à leur action la force de l'unité. A l'un d'eux, tout au moins, à Lamennais, il manqua cette simple soumission chrétienne qui est le bon guide des forts.

L'Avenir n'en reste pas moins une œuvre magnifique de lumière et de progrès. Il appartenait à d'autres précurseurs de faire lever le bon grain qu'il avait semé et d'arracher du champ l'ivraie.

§ II. OZANAM

Ozanam a été, suivant l'expression de M. de Falloux, « l'infatigable lieutenant de ces deux grands capitaines que furent Montalembert et Lacordaire ».

Il se classe, parmi les précurseurs du catholicisme social, à la fois comme un homme de science et comme un homme d'œuvres. Homme de science, il se consacra à l'étude du passé pour se convaincre de l'influence heureuse de l'esprit chrétien sur les institutions, et pour convaincre ses contemporains de l'œuvre séculaire accomplie par l'Eglise dans le domaine de la civilisation ; homme d'œuvres, il s'emploiera à démêler les causes de la misère pour la secourir et chercher à la guérir : toute son intelligence et toute son activité ont tendu à servir le peuple et à prouver que le christianisme est pour l'humanité une doctrine de vie et de progrès.

Il découvrit le peuple et s'attacha à lui parce qu'il était chrétien ; et parce qu'il aima le peuple après l'avoir découvert malheureux, il voulut le soustraire aux « larrons de l'intelligence » et le reconduire « entre les mains de l'Eglise, cette divine hôtelière qui lui donnera le pain et lui montrera la route pour achever son pèlerinage vers l'immortalité » (1).

Il fonda les conférences de Saint-Vincent de Paul dans un but essentiellement charitable ; la charité lui permit d'aborder le peuple et de connaître ses souffrances et ses besoins. Au delà des pauvres, il découvrit le paupérisme, et comprit que c'était là un phénomène économique résultant « de certaines lacunes sociales et de certaines oppressions ».

Il vit clairement que la question qui agitait le monde n'était ni une question de personnes, ni une question de forme politique, mais une question sociale.

La question sociale, née de ce « choc violent de l'opulence et de la pauvreté », constitue « la lutte de ceux qui n'ont rien et

---

(1) Ozanam. *Mélanges*, T. VII, p. 145.

de ceux qui ont trop » et « qui fait trembler le sol sous nos pas » (1).

Le conflt éclate entre les forts et les faibles ; « c'est la lutte entre la puissance de l'or et la puissance du désespoir ». Qui l'a provoquée, sinon l'ancienne école des économistes, qui « ne connaît pas de plus grand danger social qu'une production insuffisante ; pas d'autre salut que de la presser, de la multiplier par une concurrence illimitée ; pas d'autre loi du travail que celle de l'intérêt personnel, c'est-à-dire du plus insatiable des maîtres » (2).

Eh bien ! « Il s'agit de savoir qui l'emportera, de l'esprit d'égoïsme ou de l'esprit de sacrifice ; si la société ne sera qu'une grande exploitation au profit des plus forts, ou une consécration de chacun pour le bien de tous et surtout pour la protection des faibles » (3). Et c'est pourquoi Ozanam voyant la gravité des questions sociales, réclamera « l'anéantissement de l'esprit politique au profit de l'esprit social » (4).

Au lendemain de 1848, il sentit que, au fond même de l'insurrection, se trouvait le besoin d'une meilleure organisation du travail. « Derrière la révolution politique, il y a une révolution sociale..., il y a les questions qui intéressent le peuple, pour lesquelles il s'est armé, les questions de l'organisation du travail, du repos, du salaire. Il ne faut pas croire qu'on puisse échapper à ces problèmes. Si l'on pense que l'on satisfera le peuple en lui donnant des assemblées primaires, des conseils législatifs, ...on se trompe fort et dans dix ans d'ici... ce sera à recommencer » (5).

C'est à la foi qu'Ozanam va demander la solution de ce problème. Nourri de la tradition chrétienne, il s'adressera à ses contemporains et les invitera à se préoccuper d'une façon active et constante de leur prochain. La question sociale est, en effet, pour lui une question essentiellement morale. « L'homme doit être assez pénétré de charité pour reconnaître dans ses semblables des frères. » Il faut donc qu'il s'améliore et qu'il devienne charitable : l'éducation de la charité, seule, lui permettra d'apporter une solution pratique aux problèmes que les réformateurs de 1848 ont posés sans les résoudre. Les chrétiens doivent s'interposer entre les antagonistes afin que « les uns cessent d'exiger et les autres de refuser, que

---

(1) *Lettre à Lallier*, 1836.
(2) Ozanam. *Mélanges*, T. I, p. 280.
(3) *Lettre à M. Janmot*, 13 novembre 1836.
(4) *Lettre à Falconnet*, 21 juillet 1834.
(5) *Lettre à son frère, l'Abbé* Ozanam, 6 mars 1848 (Cité par M. Duthoit). *Livre du Centenaire*, p. 350.

l'égalité s'opère autant qu'elle est possible parmi les hommes, que la communauté volontaire remplace l'impôt et l'emprunt forcés, que la charité fasse ce que la justice seule ne saurait faire » (1).

Mais la question sociale accuse encore aux yeux d'Ozanam un caractère économique, et c'est pourquoi il s'attachera à la résoudre non seulement en chrétien et en historien, mais également en juriste.

En 1840, il professa à Lyon un cours municipal de droit commercial ; la 24e leçon de ce cours donne des indications précieuses sur la solution que réclament les problèmes sociaux.

Dans son discours d'ouverture, Ozanam affirme que « les besoins des ouvriers se recommandent plus que jamais aux plus intelligentes et aux plus généreuses sollicitudes ». Il définit le travail « l'acte soutenu de la volonté de l'homme appliquant ses facultés à la satisfaction de ses besoins » (2). Le travail est ainsi un besoin naturel de l'homme. Le Christ l'a réhabilité et, par son exemple, il a proclamé qu'il est un devoir ; ce devoir entraîne un droit corrélatif, celui de toucher le juste prix du travail.

Abordant la question du salaire, Ozanam déclare : « ou l'ouvrier est un instrument dont il faut tirer le plus de services possible, au moindre prix », ou bien il est considéré comme « un associé, un auxiliaire » ; dans le premier cas, « c'est l'exploitation de l'homme par l'homme, c'est l'esclavage et le service devient servitude » (3) ; dans le second cas, « le salaire doit payer l'ouvrier, c'est-à-dire tout ce qu'il met au service de l'industrie.

« Or, il y a dans l'ouvrier trois choses : la volonté, l'éducation, la force.

« Il y aura donc dans le salaire trois parts :

« 1° Pour la volonté méritoire, la plus faible des récompenses est de ne pas mourir. Les frais d'existence, *le nécessaire ;*

« 2° Pour l'éducation, l'intérêt et l'amortissement ; l'éducation des enfants de l'ouvrier ;

« 3° Pour la force vitale, qui doit un jour mourir, la *retraite ;* sans quoi il vendrait, il ne louerait plus sa vie ; il la placerait à fonds perdus » (4).

Or, « le taux réel du salaire n'est pas toujours égal au taux

(1) *Lettre du* 5 *Novembre* 1836, *à M. L.* Cité par l'Abbé Calippe. Op. cit. T. II, p. 97.
(2) Cité par M. Duthoit. *Livre du Centenaire*, p. 362.
(3) Cité par M. Duthoit. *Livre du Centenaire*, p. 363.
(4) Cité par l'Abbé Calippe. Op. cit. T. II, p. 105.

naturel » (1). Il ne reste pas toujours assez pour payer le travail matériel de l'ouvrier, soit que la vente du produit ne couvre pas tous les frais de production, soit que les bénéfices se trouvent mal distribués entre les services producteurs.

Cet état de choses, c'est l'exploitation, qui met en conflit « la force des richesses et celle du nombre ». Pour conjurer ce danger, la charité publique doit intervenir dans les crises. Mais « la charité, c'est le Samaritain qui verse l'huile sur les plaies du voyageur attaqué. C'est à la justice de prévenir les attaques » (2).

La justice ne réside pas plus « dans la liberté absolue », qui met l'ouvrier à la disposition de l'entrepreneur, que « dans l'intervention dictatoriale du Gouvernement », qui mènerait à la tyrannie politique et à la ruine de l'industrie (3). La solution la plus équitable consiste à concilier les deux principes d'autorité et de liberté.

L'intervention du Gouvernement sera officieuse et ne s'exercera que lorsqu'elle sera nécessaire dans des conditions extraordinaires ; elle devra tendre à une organisation du travail qui fasse des ouvriers les quasi-associés du patron.

Ozanam ne se contentera pas d'exalter le rôle intellectuel de la charité : il demandera à chacun son propre sacrifice au profit de tous et il conviera les riches et les prêtres à une croisade sociale, prêchée au nom du Christ, « qui contient toutes les vérités des réformateurs modernes et rien de leurs illusions, seul capable de réaliser l'idéal de fraternité sans immoler la liberté » (4).

Comprenant la nécessité de « concilier avec le respect conservateur des institutions actuelles, les vues progressives qui devancent les perfectionnements futurs », il voulait que la religion « ne demeure pas enfermée dans ses temples..., qu'elle en sorte, qu'elle constitue la cité de la terre, à l'exemple de la cité du ciel et qu'elle y promulgue un droit sacré qui règle les affaires du temps en considération de l'éternité » (5).

La religion pour Ozanam avait non seulement un rôle social à jouer, mais également un rôle politique. L'histoire lui enseignait en effet, que « la société religieuse n'avait pu se constituer parmi les barbares sans recomposer la société politique » (6).

---

(1) Cité par M. Duthoit. *Livre du Centenaire,* p. 364.
(2) Cité par M. Duthoit. *Livre du Centenaire,* p. 365.
(3) Cité par M. Duthoit. *Livre du Centenaire,* p. 365.
(4) Cité par M. Duthoit. *Livre du Centenaire,* p. 369-370.
(5) Cité par l'Abbé Calippe. Op. cit. T. II, p. 112. *Les Germains avant le Christianisme.*
(6) Cité par l'Abbé Calippe. Op. cit. T. II, p. 112. *La Civilisation chrétienne chez les Francs.*

Sa connaissance du passé lui donnait lieu de croire que « la démocratie est le terme naturel du progrès politique et que Dieu y mène le monde » (1). La révolution de 1848 le confirmait dans l'approche de cet avenir prochain, fatal, inéluctable, de la démocratie.

Cet avenir posait à son esprit un double problème : quels seraient les destins de l'Eglise ? Quels seraient les destins de la démocratie ?

La solution de ce double problème il la voyait dans le devoir pour l'Eglise d'aller vers la démocratie et d'apporter « aux barbares » les bienfaits de sa doctrine, et dans le devoir pour la démocratie, si elle voulait vivre et se développer harmonieusement, de devenir chrétienne.

Ozanam comprenait que l'Europe et la France allaient être le théâtre d'un vaste transfert de souveraineté. Quatorze siècles plus tôt, l'Eglise avait assisté au transfert qui s'était opéré des Romains aux Barbares ; aujourd'hui, ce transfert allait s'effectuer non plus de peuple à peuple, mais d'une classe à l'autre, dans chaque peuple.

S'en inquiétait-il ? Nullement. Jadis, Rome avait rompu avec Byzance pour aller vers les hordes germaniques ; aujourd'hui, Rome saurait rompre avec les puissants du jour pour aller vers les maîtres de demain.

« Sacrifions nos répugnances, sacrifions nos ressentiments, pour nous tourner vers cette démocratie, vers ce peuple qui ne nous connaît pas. Poursuivons-le, non seulement de nos prédications, mais de nos bienfaits. Aidons-le, non seulement de l'aumône qui oblige les hommes, mais de nos efforts, à l'effet d'obtenir des institutions qui les affranchissent et les rendent meilleurs. Passons aux Barbares, et suivons Pie IX » (2).

Les barbares pour lui, c'est le peuple, « qui a trop de besoins et pas assez de droits, qui réclame avec raison une part plus complète aux affaires publiques, des garanties pour le travail et contre la misère, qui a de mauvais chefs, mais faute d'en trouver de bons » (3).

L'Eglise devait aller à eux non seulement pour obéir à la tradition, mais pour assurer la vitalité de la démocratie qui, pour parfaire son développement, devait accepter son concours. « Toute l'Europe tend à la démocratie. Or la démocratie ne peut vivre que de dévouement, de sacrifice, d'inspiration chrétienne ; c'est au Vatican que réside ce principe inspi-

(1) *Lettre à M. Prosper Dugas*, 11 *mars* 1849.
(2) Cité par G. Goyau. *Ozanam*, p. 87-88.
(3) *Lettre à M. Foisset*, 22 février 1848.

rateur. L'âme est au Vatican: donnons une âme à la statue de la Liberté et elle vivra » (1).

Les barbares devaient rechercher le baptême au pied des arbres de la liberté ; dans leur ascension vers une vie meilleure, ils avaient besoin du concours de l'Eglise pour monter dans la vérité et dans la moralité. « Le catholicisme sera mis à la tête du siècle renaissant pour le conduire à la civilisation et au bonheur. »

⁂

Ozanam est un disciple de l'Ecole de l'*Avenir*, mais un disciple à l'esprit plus assagi, plus positif, et plus scientifique à la fois.

Il a vu la question sociale, il a compris le rôle que l'Eglise devait jouer dans la société, surtout en présence de l'influence grandissante de la démocratie, et il a marqué, comme le fera plus tard de Mun, la prédominance de l'esprit social sur l'esprit politique.

Son originalité consiste en ce qu'il précise l'étude de certaines questions et notamment celle du salaire, devançant en cela Ketteler, et surtout en ce qu'il réalise une œuvre: les Conférences de Saint-Vincent de Paul.

Il donna ainsi le signal de l'action populaire chrétienne et inaugura le rôle actif des laïques en devenant l'interprète de la tradition catholique. Il se rattache donc à la grande famille des apologistes laïques auxquels il appartenait, à son sens, d'expliquer et de défendre le dogme.

A une époque où la foi subissait les assauts des doctrines philosophiques, il comprit le besoin de la fortifier en demandant aux catholiques de rappeler à leurs frères égarés les merveilles du christianisme : « Vous, qui vous vantez d'être catholiques, que faites-vous ? leur dira-t-il. Où sont les œuvres qui démontrent votre foi et peuvent nous la faire respecter et admettre ?... A l'œuvre ! et que nos actes soient d'accord avec notre foi !... Que faire pour être catholique, sinon ce qui plaît le plus à Dieu ? Secourons donc notre prochain et mettons notre foi sous la protection de la charité » (2).

De Mun reconnaît que l'œuvre d'Ozanam « reste l'œuvre maîtresse, et comme l'atelier d'apprentissage où toutes les œuvres sociales vont chercher leurs ouvriers » (3).

---

(1) Cité par l'abbé CALIPPE, op. cit. T. II, p. 120 (*Le Purgatoire*, leçon de 1848).
(2) OZANAM. *Mélanges*, T. II, p. 47.
(3) DE MUN. *Discours*, T. I, p. 517.

Mais alors que pour Ozanam le devoir social était avant tout un devoir de charité, et qu'à l'école de cette dernière le riche apprendrait à connaître et à soulager les misères du peuple, pour de Mun, le devoir social était avant tout un devoir de justice : la classe dirigeante devant se dévouer à la classe populaire par devoir, et ce rapprochement devait préparer l'organisation professionnelle, base essentielle de la réforme sociale.

Cette réforme, Ozanam, tout à sa mission charitable, ne pouvait encore l'entrevoir. Le catholicisme social commençait avec lui à prendre contact avec les réalités, mais il avait besoin pour se développer d'une méthode et d'une base scientifique : il appartenait à Le Play et à son école de les lui donner.

§ III. LE PLAY

La révolution de 1848, comme celle de 1830, donna naissance à un mouvement de réformes sociales en suscitant chez des hommes préoccupés des problèmes sociaux, le désir de ramener dans la société troublée l'ordre et la paix.

Dans cette « période de recueillement » qui caractérise l'époque du Second Empire, au point de vue du catholicisme social, les grands problèmes sociaux vont être abordés avec une générosité d'âme qui s'alliera à un tempérament plus positif : les catholiques vont marquer pour les études économiques une ferveur particulière, et, reconnaissant la nécessité de fonder leur action sociale sur des bases solides, ils poursuivront leurs travaux avec un esprit plus scientifique. Débarrassés de l'idéologie chaotique et nébuleuse de leurs devanciers, ils entendront, pour arriver à la certitude, faire l'emploi d'une méthode, et, s'ils ne parviennent pas à constituer un corps de doctrine définitif, du moins leurs recherches contribueront-elles à la formation de la doctrine catholique sociale.

Leur œuvre se caractérise essentiellement par une réaction violente contre la Révolution; loin de saluer en elle « une œuvre de sainteté », ils vont rejeter désormais ces « faux dogmes » que sont les principes de 1789, car pour eux, l'esprit révolutionnaire est la cause première du mal : il doit donc céder le pas à l'esprit traditionnaliste, qui sera largement ouvert aux réformes qu'exige l'évolution nécessaire du progrès.

Le Play apparaît comme le chef incontesté de cette phalange et c'est pourquoi nous allons nous attacher à exposer les principes de sa doctrine et de sa méthode.

Le Play qui connut les grandes perturbations nationales de

1830, de 1848 et de 1870, fut particulièrement impressionné par les « Trois Glorieuses » : le spectacle de ces révolutions eut pour résultat de le décider à travailler au relèvement moral du pays et à la guérison des plaies de la France, si cruellement réouvertes.

Albert de Mun salue en lui « un maître qui, le premier, a démontré par les faits et par l'expérience, l'inanité des principes de la Révolution ». « Nul plus fortement que M .Le Play, dira-t-il, n'a mis le doigt sur cette plaie profonde des faux principes, nul n'a dénoncé plus manifestement ces faux dogmes qui sont la source de nos révolutions, et arraché d'une main plus ferme, du visage de cette Société tourmentée, le masque qui l'empêche de voir ses erreurs » (1).

La nécessité d'une réforme s'imposa à son esprit plus impérieuse et plus urgente que jamais : c'est donc à une œuvre de salut public qu'il entendit se consacrer.

La caractéristique de cette œuvre tient en deux mots :

— le but, et c'est la réforme sociale,

— le moyen de la réaliser, et c'est la méthode d'observation.

1° *La Réforme Sociale.*

Le Play constate l'existence du mal qui se traduit par le règne de la discorde, de l'injustice, de l'inégalité et de la souffrance. Aujourd'hui, dans l'Occident, les classes inférieures sont soumises à des causes spéciales et permanentes de pauvreté. Depuis la paix de 1815, par l'extension subite du régime manufacturier, l'état d'équilibre fut détruit. On vit se grouper autour des manufactures des gens arrachés à la terre, s'accumulant dans de grandes cités où ils vivaient privés de conditions de bien-être physique et moral indispensable à l'existence d'un peuple civilisé.

Ce nouveau régime manufacturier se caractérise par le chômage et par les crises commerciales qui sont devenus des fléaux périodiques. Au point de vue moral, ce régime a eu pour effet, de provoquer la corruption des mœurs, la promiscuité, et l'esprit d'indépendance individuelle incompatibles avec tout ordre domestique.

Malgré l'élévation des salaires, la misère tend à devenir permanente ; dès lors, l'ouvrier acquiert un esprit révolutionnaire et, naturellement, il critique une organisation sociale qui le laisse dans le dénuement, il condamne l'égoïsme des classe supérieures qui négligent de remplir leur devoir d'assistance.

---

(1) De Mun. *Discours,* T. I, p. 367.

Les causes du mal, ce sont les institutions qui ont engendré la discorde, pour avoir été substituées à celles qui, jadis, assuraient la paix dans le pays.

Les lettrés du XVIIIe siècle, à la vue des maux déchaînés par les guerres de religion et par les abus de la souveraineté, ont cru que le moyen de guérison consistait non pas à réformer mais à détruire les institutions qui, après avoir donné le bonheur aux peuples prospères, ne préservaient plus de la souffrance les peuples corrompus. Leur faute est d'avoir « conseillé de prendre le contre-pied de la coutume », et pour justifier leur œuvre d'avoir affirmé que « l'enfant naît bon ».

L'erreur de la bonté naturelle de l'homme, jointe à celle de la liberté systématique, et à celle de l'égalité providentielle, voilà la cause de l'état de désorganisation sociale dans laquelle la France est tombée après la redoutable épreuve des convulsions qui l'ont secouée de 1789 jusqu'en 1870.

Ces trois erreurs constituent ce que Le Play appelle « Les Faux Dogmes » ; c'est sur eux que repose toute la philosophie politique de la Révolution, et l'on comprend que ces sophismes aient empoisonné nos constitutions et nos lois successives. La bonté naturelle suppose, en effet, inutiles les traditions et les disciplines religieuses et sociales, capables de servir de frein à l'homme ;

— la liberté systématique consacre le droit à la révolte contre les institutions qui méconnaissent la perfection et l'égalité naturelles et prétendent soumettre l'homme à la triple autorité de Dieu, du père, et du souverain ;

— l'égalité providentielle enfin résulte de cette tendance universelle et fatale au bien qui exclut toute hiérarchie.

Les faux dogmes aveuglent « la race qui, au temps de Condé, de Saint-Vincent de Paul, et de Descartes, éclairait le monde entier. Ils nous cachent les vérités que nous avons enseignées, qui restent évidentes pour tous les pays prospères... et c'est ainsi que nous sommes devenus, d'erreur en erreur et de chute en chute, le peuple le plus malheureux de l'Europe » (1).

Pour Le Play, la solution des problèmes sociaux doit se trouver non pas « dans les institutions qui maintiennent systématiquement l'inégalité entre les hommes, mais bien dans les sentiments et les intérêts qui créent entre toutes les classes l'harmonie encore plus que l'égalité » (2).

Il ajoute : « Tout peuple qui a voulu... se soustraire à une décadence complète n'a pu employer que deux moyens : imi-

---

(1) Le Play. *La Réforme Sociale,* T. III, p. 647.
(2) Le Play. *La Réforme Sociale,* T. I, p. 58.

ter les meilleures pratiques des étrangers ; reprendre, parmi ses propres pratiques des temps de prospérité, celles qui restent en harmonie avec les nécessités du temps présent » (1).

Pour lui, les principes de la science sociale sont contenus dans le Décalogue, interprété et complété par Jésus-Christ, et les applications se trouvent dans les coutumes qui en dérivent. Si les peuples veulent garder la santé, ils doivent reconnaître ces principes et pratiquer ces coutumes ; ils perdent la santé s'ils les méconnaissent ; pour trouver la guérison, ils doivent y revenir.

Le progrès moral et social se différencie du progrès matériel en ce sens que celui-ci consiste dans la découverte de vérités nouvelles, tandis que celui-là trouve son essence même dans des vérités déjà connues et exprimées. « En matière sociale, dira Le Play, il n'y a rien à inventer : voilà la seule découverte que j'aie faite » (2).

Or, il résulte de l'examen des meilleures constitutions sociales qu'il existe chez les nations heureuses et prospères un certain nombre d'institutions corrélatives du bonheur et qui en expliquent les causes. Ces institutions sont : la religion, la propriété, la famille et le travail.

La religion est un facteur de progrès. L'homme n'est pas naturellement bon ; son esprit et ses pensées sont enclins au mal dès sa jeunesse ; aussi a-t-il besoin d'un appui et d'un secours qu'il ne trouvera que dans le Décalogue, qui est le fondement même de la loi morale.

La religion détermine le bonheur individuel et conditionne la prospérité publique. La foi donne nécessairement tous les autres biens par surcroît. Les grands peuples politiques sont les peuples religieux. « Les hommes, les familles, les sociétés, sont soumis à deux besoins impérieux dont la satisfaction assure le bonheur terrestre : la possession du pain quotidien et la fidélité à la loi de Dieu. La religion catholique est celle qui satisfait le mieux au second de ces besoins. »

Le Play, convaincu de la nécessité de replacer la société sous l'égide tutélaire de la foi religieuse, aurait souscrit à ces lignes écrites par Taine dans « Les Origines de la France contemporaine » : « Le Christianisme est la grande paire d'ailes indispensable pour soulever l'homme au-dessus de lui-même ; depuis 1.800 ans, dès que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent... Le vieil évangile, quelle que soit son enveloppe présente, est en-

---

(1) LE PLAY. *Organisation du Travail*, p. 366.

(2) Cité par MM. GIDE et RIST. *Histoire des Doctrines Economiques*, p. 577.

core aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social. »

La propriété est, après la religion, le principal soutien de l'ordre social quand elle est répartie entre toutes les classes et quand la classe dirigeante sait en faire un usage honorable.

Le Play, partisan de la propriété libre et individuelle, réclamera en même temps sa libre transmission, car le partage forcé est, à ses yeux, la grande erreur de la Révolution : aucun cahier de 1789 ne l'avait réclamé. Or, dans le passé, ce régime a été celui des peuples subjugués et celui des classes inférieures, alors que le régime de la liberté testamentaire a été celui des populations fortes et puissantes.

La famille, elle, est l'unité sociale par excellence, et son sort est intimement lié au régime de transmission. Pour Le Play, le régime successoral qui a été établi par la loi du 7 mars 1793 est un attentat permanent contre l'autorité paternelle. Cette autorité doit être maintenue intacte et fortifiée, car la famille est le principe constitutif et conservateur des races prospères.

Le travail, Le Play le considère comme une loi divine ; il constitue une source de progrès moral et intellectuel, car, à son sens, il engendre non pas la richesse, mais la vertu.

La liberté du travail, avec le système de l'économie libérale, a provoqué le paupérisme ; malgré ses abus, elle constitue pour lui un progrès de notre époque qu'il convient de perfectionner, en fondant la sécurité de l'ouvrier sur la permanence du travail.

Mais qui, de l'Etat, du patron, ou de l'association ouvrière, sera à même de résoudre le problème du travail ?

Le Play veut bien admettre le concours de l'Etat, mais « dans la limite où la loi ne fera pas plus de mal que de bien » (1) et pour le cas où la liberté se montrera impuissante à discipliner les instincts de l'homme et à en réprimer les manifestations mauvaises. L'Etat, par lui seul, est incapable d'assurer dans le monde du travail la confiance et l'harmonie indispensables à son développement.

Si le Play n'a qu'une confiance limitée dans son concours, il n'attend rien de bon également de l'association ouvrière. Il ne pense pas que le *travail associé* puisse un jour se substituer au *travail salarié*. « Parmi les panacées qu'on a vantées de notre temps, l'association est une de celles dont on a le plus abusé... Ces sociétés ne peuvent présenter, au point de vue des résultats, les mêmes avantages que le travail individuel ou même le patronat bien compris. » (2)

---

(1) Cité par Auburtin. *Frédéric Le Play*, p. 218.
(2) Cité par MM. Gide et Rist, op. cit. p. 377.

Doutant de la vertu sociale de la coopération et peu favorable au principe syndicaliste, Le Play verra dans le patronage le remède par excellence du paupérisme et le correctif parfait aux excès de la liberté du travail.

Le patronage est un régime qui associe quotidiennement les hommes dans le labeur, au lieu de les laisser vivre dans l'indifférence et dans l'hostilité, et qui fait du patron une sorte de père vis-à-vis de ses ouvriers.

La permanence des rapports entre les chefs d'industrie et les ouvriers d'une part, et, d'autre part, la préoccupation chez les premiers d'accorder aux seconds les satisfactions morales qui leur sont dues, telles sont les caractéristiques du régime du patronage, seul capable pour Le Play « d'humaniser le salaire ».

L'industrialisme a privé les masses des bienfaits de la religion, de la propriété et de la famille ; s'il ne faut pas regretter le passé, il faut du moins s'attacher à rendre aux hommes les conditions éternelles de leur existence : un culte, une famille, une propriété.

La fécondité du régime du patronage, Le Play la voit dans cette excellence des rapports que maintiendra le sentiment très ferme des intérêts et des devoirs réciproques, ainsi que dans le respect des engagements qui engendrera le bien-être et l'harmonie. De plus, ce régime permet aux patrons de remplir leur devoir social, qui est d'améliorer les mœurs et le sort des ouvriers, car l'histoire prouve que l'émancipation du peuple a toujours été l'œuvre des classes socialement supérieures.

La paix sociale devra être l'œuvre des « *autorités sociales* » ; ce sont elles, et non pas les légistes, qui sont les vrais arbitres de la science sociale et le meilleur soutien de l'ordre public.

Le Play aimait à rappeler, à ce propos, le proverbe que lui avait cité un pêcheur de la mer d'Azof : « C'est par la tête que pourrit le poisson. » (1) Quand les classes dirigeantes laissent le scepticisme ébranler leur foi et le vice envahir leur vie privée, le mal gagne de proche en proche et descend jusqu'au peuple.

2° *La Méthode*

Le Play, le premier en France, a donné en fait au catholicisme social une méthode scientifique pour l'étude des questions sociales. C'est en effet grâce à sa méthode d'observation qu'il est parvenu à formuler les points essentiels de sa réforme sociale. Cette méthode s'oppose à la méthode d'invention qui a présidé, en 1789, à la création du nouvel ordre

(1) Cité par Auburtin, op. cit. p. 21.

social et politique : elle est essentiellement expérimentale, inductive.

Le Play ne déduit pas la science de principes connus, adoptés, mais il l'induit des faits sociaux. C'est en observant ces faits qu'il va être à même de déterminer les principes constitutif et les besoins des sociétés humaines, car, avec Turgot, il dira : « Il ne s'agit pas de savoir ce qui est, mais ce qui doit être. » De ce qui est, entendons, de ce que l'expérience prolongée, universelle a démontré bon, efficace, ordonnateur, il faut conclure à ce qui doit être.

La constatation des résultats l'induit à juger de la valeur ou du défaut d'un régime ; il a en effet cette conviction que « tous les phénomènes qui troublent ou qui maintiennent l'harmonie des sociétés ont leur origine dans l'application ou dans l'oubli d'un petit nombre de principes simples, dont le Décalogue est le sublime résumé ».

Et c'est ainsi qu'il s'astreindra à l'établissement de monographies, véritables études, non d'individus isolés, mais de familles — unités sociales — prises parmi les populations ouvrières, pastorales, agricoles et industrielles ; d'après le degré constaté de bonheur de ces familles, il induira l'excellence ou l'imperfection des principes qui les régissent.

Ce que Le Play a voulu, c'est avoir des moyens de certitude qui, jusqu'alors, avaient été négligés par les différentes écoles sociales, pour établir une distinction entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal. Il concevait que l'on pouvait arriver à dégager le vrai social, non pas en prenant exclusivement comme point de départ des principes *a priori*, mais des faits, et en raisonnant sur les données qu'ils fournissaient.

Le critérium du bien est déterminé, pour lui, par la conduite des peuples libres et prospères ; celui du vrai, par l'accord avec les autorités sociales ; il cherche donc des exemples et des modèles, puis, ayant établi comment tels peuples en sont arrivés à ce stade de perfection et de prospérité, il en dégage les règles qui feront place « aux panacées des réformateurs contemporains », parce qu'elles sont en quelque sorte « la synthèse des grandes vérités » que les générations se sont transmises de siècle en siècle.

⁂

Après le Play, son école, appuyée sur l'observation des faits contemporains et sur l'histoire, « a fait voir que, dans tous les temps et dans tous les pays, il existait, au-dessus des formes changeantes, des institutions et des mœurs, certaines conditions immuables et permanentes comme la nature même de

l'humanité et auxquelles était lié le maintien de la paix sociale » (1).

Si comme Le Play, de Mun, imbu des principes évangéliques, rejette les faux dogmes et cherche dans la réforme morale les remèdes nécessaires aux maux dont souffre la classe ouvrière, toutefois ses conceptions diffèrent sur plusieurs points.

Le Play, qui est avant tout un scientifique, procède par induction ; le critérium de la valeur d'une institution réside pour lui, dans la paix et le bonheur qu'elle procure. De Mun, plus homme d'action que ce dernier, se préoccupe davantage de savoir pour juger de l'excellence d'une institution, si celle-ci atteint son but social ; s'il tient compte de l'observation des faits, il procédera cependant par déduction pour déterminer notamment la nature du travail, le rôle de l'Etat, ainsi que les droits et les devoirs de chacune des classes de la société.

Au point de vue économique, Le Play, tout en condamnant les excès de la liberté, estime qu'elle est un facteur de l'ordre économique et social. Il admet parfaitement le principe de la liberté individuelle, car pour lui, la liberté en elle-même n'est pas une source de mal : elle ne le devient que par suite des conditions dans lesquelles elle s'exerce. « En religion comme en économie sociale, dira-t-il, on ne saurait désormais recourir à la contrainte pour empêcher les peuples de s'égarer : l'exemple de ceux qui tombent, ou qui s'élèvent, est le plus sûr moyen de les faire rentrer dans la bonne voie. » (2) Dès lors, l'Etat défenseur-né du droit, n'interviendra dans le régime du travail que si celui dont le droit est menacé est impuissant à le défendre.

De Mun assignera à l'Etat un rôle différent ; si l'Etat doit protéger les faibles, il doit aussi diriger les forts. Le dévouement et la liberté ne suffiront pas toujours, et c'est pour suppléer à leur impuissance, qu'il doit intervenir pour promouvoir la justice sociale et aider à la réforme économique.

C'est parce que Le Play estimait que le principe fondamental de cette réforme était l'action de l'Eglise, secondée par la liberté individuelle, qu'il n'attachait aucune importance au principe corporatif et au régime de l'association. « Il faut tirer de l'emploi intelligent du libre arbitre, dira-t-il, le résultat que nos pères obtenaient plus facilement du régime régle-

(1) Cité par Auburtin, op. cit. p. 47.
(2) Cité par l'abbé Calippe, op. cit. T. III, p. 89-90.

mentaire. » (1). Aussi le patronage avait toutes ses faveurs.

Mais si, pour lui, la bienveillance patronale est purement volontaire, quoique nécessaire, et trouve son principe dans l'idée d'obligation charitable, de Mun, qui n'ignore certes pas et ne tait pas les devoirs de la charité, insistera avec beaucoup plus de force sur les obligations de justice ; de plus, prévoyant les circonstances où celle-ci ferait défaut, il désire que le salariat possède des institutions et une législation capables de s'y substituer en cas de défaillance.

Il y a plus. Sans doute le patron doit être un père pour ses ouvriers, mais pourquoi la réforme viendrait-elle de sa seule initiative et pourquoi ses devoirs n'entraîneraient-ils pas des droits corrélatifs chez l'ouvrier ?

L'ouvrier, pensera Albert de Mun, ne doit pas être tenu dans une sorte de tutelle et de servitude, si familiale soit-elle ; il doit jouer dans la production un rôle moins passif et le patron doit s'efforcer d'en faire un collaborateur. Il est bon, en effet, que l'ouvrier participe à l'amélioration de son propre sort et si, de plus, le patron garde l'initiative de toute mesure, ne risque-t-il pas d'inspirer quelque méfiance et de voiler parfois le mobile généreux de ses décisions ?

La conception d'Albert de Mun nous paraît plus juste. Les faits l'ont, d'ailleurs, pleinement corroborée. L'Association des Patrons du Nord, qui s'était constituée sous l'inspiration des principes de Le Play, reconnaît aujourd'hui la nécessité d'une organisation du travail, telle que de Mun l'a préconisée par la suite. De plus, les incidents qui, en 1884, se sont produits aux usines de Montceau-les-Mines, ont consacré l'échec des méthodes du patronage.

Au point de vue politique, Le Play se montrait hostile à l'idée de l'organisation démocratique d'une grande nation. Partisan d'une large décentralisation, et de l'autonomie de la commune et de la province dans une mesure compatible avec l'unité nationale, il n'admettait le système démocratique que dans les communes. Le système aristocratique devait être à la base de l'organisation des provinces. L'Etat devait être confié à une monarchie.

Quant au point de vue religieux, Le Play estimait que si l'ordre social avait besoin de la religion, celle-ci n'était pas nécessairement la religion catholique, car ce qu'il réclamait, c'était plus l'influence du sentiment religieux que la doctrine propre de l'Eglise. Il constate, en effet, qu'il y a des sociétés

---

(1) Cité par l'abbé CALIPPE, op. cit. T. III, p. 89.

prospères en dehors du christianisme et que le Décalogue, à lui seul, contient l'essentiel des principes moraux ; il ne nie pas pour cela la valeur supérieure de l'Evangile : l'Evangile, en plus de la leçon de justice contient la leçon d'amour, et s'il ne l'impose pas comme système absolu, il pense néanmoins qu'un peuple qui a reçu l'Evangile possède surabondamment les richesses du Décalogue. Le Play prisait médiocrement l'action sociale du prêtre et de l'Eglise ; il craignait que le point de vue dogmatique et religieux ne l'emportât dans leur esprit et ne les empêchât d'apporter à l'étude et à la solution des question sociales une impartialité et un réalisme suffisants. Rien que cette réserve suffit à indiquer en quel sens et dans quelles limites nous pouvons présenter Le Play comme un précurseur des catholiques sociaux.

De Mun ne concevra pas de réforme sociale sans le concours total de l'Eglise et sans l'intervention du prêtre pour moraliser, au nom des principes évangéliques, les individus et les institutions.

En résumé, si Le Play apporte une méthode, à savoir la méthode expérimentale ou d'observation et des principes scientifiques, qu'il établit grâce à elle, il s'en tient un peu trop exclusivement à la première, et quant aux seconds, il reste timide parfois dans leur application. Il donne à l'Etat un rôle incomplet et aux autorités sociales une place trop prépondérante pour pouvoir concevoir l'organisation professionnelle des masses. Cette organisation professionnelle, il faut que nous passions à l'étranger pour la voir se réaliser.

§ IV. LES INFLUENCES DE L'ÉTRANGER

Le mouvement catholique social, s'il fut à l'origine d'inspiration française, ne pouvait pas être un fait essentiellement national. Dans tous les pays industriels, en effet, le développement du machinisme s'effectuant parallèlement avec l'application des principes du libéralisme, devait produire des conséquences identiques. Partout, les catholiques, placés en face des mêmes problèmes et des mêmes difficultés, ont naturellement demandé à leur foi, pour les résoudre, des solutions dont les affinités ne pouvaient être que très grandes.

« D'un pays à l'autre il s'est établi... dans les premières années du XIX[e] siècle, un échange continu et bien significatif d'idées, d'aspirations et d'efforts ; et les catholiques français y ont, tour à tour, exercé ou subi une influence. » (1).

---

(1) Abbé CALIPPE, op. cit. T. III, p. 231-232.

Chaque peuple a abordé le problème des questions sociales en y apportant des solutions qui conviennent le mieux à son tempérament particulier. En Allemagne, l'action sociale a été essentiellement religieuse ; respectueuse de la discipline et du principe d'autorité, elle a préconisé de fortes associations constituées avec l'appui des pouvoirs publics ; en France, cette action s'est réalisée à peu près en dehors du clergé et a été plutôt d'inspiration laïque ; elle s'est, de plus, manifestée avec une libre spontanéité ; en Autriche, elle a été, par contre, nettement aristocratique, et elle a recherché dans le passé des formes de l'organisation du travail, s'adaptant le mieux aux nécessités du régime industriel moderne.

Les chefs d'écoles, hommes de science ou d'action, économistes ou réalisateurs, se sont inspirés des idées et des réformes pratiques des autres pays ; dans l'ensemble, les principes demeurent les mêmes, il n'y a de différence que dans les détails.

Albert de Mun n'a pas échappé à la règle et il n'est pas douteux qu'il a subi l'influence des catholiques sociaux étrangers les plus éminents, dont il a été le contemporain. S'il ne doit pas tout aux catholiques sociaux étrangers, il leur doit cependant beaucoup. Deux grands noms méritent, à ce sujet, d'être cités : ceux de Ketteler, en Allemagne, et de Vogelsang, en Autriche. Il doit être fait mention, de plus, de l'important groupe d'études que constitue l'Union de Fribourg.

Avec le premier, de Mun apprendra à aller au peuple et verra ce qu'on peut faire pour la défense de ses intérêts matériels ; le second lui montrera qu'en plein dix-neuvième siècle, le rétablissement des corporations n'est pas une utopie. L'Union de Fribourg lui permettra, surtout, d'aborder la question de la législation internationale du travail et de parfaire la mise au point de sa doctrine sociale.

I. — KETTELER

Ketteler fut en Allemagne le véritable initiateur du catholicisme social. « Le premier qui, dans ce siècle et de l'autre côté du Rhin, écrira de Mun, a appelé les catholiques à se grouper sur le terrain de la question ouvrière, le premier qui a dit qu'elle était non seulement une question matérielle, mais une question de subsistance, qui a dénoncé la plaie de l'individualisme et les ravages de la concurrence, c'est un évêque, le grand évêque de Mayence, Monseigneur de Ketteler. » (1).

---

(1) De Mun. *Discours,* T. I, p. 422-423.

De Mun a raconté dans « Ma Vocation Sociale » comment, pendant sa captivité, à Aix-la-Chapelle, il avait été mis en rapport avec le D[r] Lingens. Ce dernier lui parlait « du mouvement catholique et populaire inauguré, depuis 1848, par quelques hommes... Mallinckrodt, l'orateur catholique de Berlin, Lieber, le futur chef du Centre, et surtout, Guillaume-Emmanuel de Ketteler, l'ancien fonctionnaire prussien devenu le célèbre évêque de Mayence, l'initiateur immortel du catholicisme social » (1).

Au moment où de Mun, de concert avec son ami, le capitaine de la Tour du Pin, cherchait aux malheurs de la France des raisons, non seulement techniques, mais morales, les récits du D[r] Lingens exaltaient en lui son amour pour l'Eglise et pour son pays. « Un désir ardent » lui venait « de servir l'Eglise et la Papauté en se dévouant au peuple » et déjà dans son cœur « se formait l'image d'une France rajeunie, rendue à la tradition catholique, détournée de la Révolution, et redressée dans sa gloire renouvelée » (2).

Ketteler se rendit célèbre dans son pays, en publiant, en 1864, un ouvrage intitulé « La Question Ouvrière et le Christianisme », dans lequel il aborde l'étude de la question sociale, qui, à son avis, domine « le marché aux esclaves de l'Europe centrale ». Ce n'était pas sans quelque étonnement, qu'on voyait un évêque prendre aussi nettement la défense des classes populaires.

Ketteler aborde l'étude de la question sociale, parce que la tradition chrétienne, comme l'intérêt de l'Eglise et celui du peuple, lui en font un devoir. L'Eglise ne peut ignorer la question sociale, car « elle manquerait envers des millions d'âmes à ce devoir que lui a imposé le Christ » ; elle ne peut pour la conjurer se borner « à l'exercice usuel de son ministère » (3).

Le clergé doit se préoccuper des besoins des masses populaires, car Ketteler savait que le Christ n'avait pas seulement voulu élever moralement l'humanité, mais qu'il s'était appliqué à soulager ses misères physiques; il se rendait parfaitement compte de plus que le flot montant du socialisme était irrésistible et que, si l'Eglise prêtait à la question sociale une attention insuffisante, elle risquait de s'aliéner à jamais le cœur des foules.

---

(1) De Mun. *Ma Vocation sociale*, p. 14.
(2) De Mun. *Ma Vocation sociale*, p. 14.
(3) De Girard. *Ketteler et la question ouvrière*, p. 171.

Pour Ketteler, la question sociale est à la fois une question « d'estomac » et une question morale ; mais il juge qu'elle est encore plus une question religieuse qu'une question économique.

Elle est un mal moral, car le rationalisme et le libéralisme anti-chrétien en sont, en partie, la cause. « Les causes du mal..., il les faut rechercher, non seulement dans un manque d'équilibre des rouages sociaux, mais encore jusque dans l'intime de l'âme humaine. Les institutions les plus parfaites restent stériles pour la prospérité publique quand la morale individuelle et sociale est méconnue. » (1).

Elle est aussi un mal économique ; elle est une question de subsistance, et, par cela même, son importance dépasse celle des questions politiques. A la base de ce mal, se trouve, en effet, la question du salaire, car la plupart des ouvriers ne vivent que du salaire quotidien. « Or le salaire est calculé, dans toute la force du terme, sur le strict nécessaire, c'est-à-dire sur ce qui est indispensable à l'homme pour se nourrir, se vêtir, s'abriter, en un mot, pour conserver son existence physique. » (2).

Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que « le travail est devenu une marchandise soumise aux lois qui régissent toutes les autres. » (3).

Le salaire dépend de la loi de l'offre et de la demande. Dès lors, la concurrence exige, comme pour la marchandise ordinaire, que le producteur se la procure au plus bas prix, pour pouvoir la vendre à un prix inférieur. « La nécessité oblige l'infortuné travailleur à ne demander qu'un salaire insuffisant pour pourvoir à ses besoins les plus urgents et à ceux de sa famille. Il doit alors se priver, lui et les siens, du strict nécessaire en fait d'alimentation, de vêtements et de logement, parce que son salaire ne peut plus le lui procurer. Etre privé du strict nécessaire, même pour peu de jours, que de misère et de désolation dans ces quelques mots ! » (4).

Suppression de toute organisation en fait de travail — emploi croissant des machines qui augmente le nombre des salariés au détriment de celui des ouvriers pouvant travailler à leur compte — établissement de la liberté illimitée des professions — prépondérance croissante prise par le capital, telles sont pour Ketteler les causes de la perturbation qui règne dans le monde du travail.

---

(1) Cité par Nitti, op. cit. p. 125.
(2) Cité par Nitti, op. cit. p. 136.
(3) Cité par Nitti, op. cit. p. 125.
(4) Cité par Nitti, op. cit. p. 126.

Les remèdes de l'école libérale sont sans efficacité parce qu'ils sont basés sur des principes faux ; le libéralisme trompe sans cesse l'ouvrier et le leurre de ses promesses. « La liberté pour l'ouvrier est une dérision, dira Ketteler, car elle consiste à travailler au rabais et à mourir de faim, si personne n'a besoin de ses services... Supprimer tous les moyens de protection, laisser l'homme, avec toutes ses différences naturelles et sociales, concourir chaque jour avec ses semblables, est donc un vrai crime contre l'humanité. » (1).

Les remèdes, pour Ketteler, seront comme les causes du mal, à la fois d'ordre moral et économique.

Au point de vue moral, il faut rechristianiser l'individu et les institutions. L'ordre social commandé par Dieu, doit être observé ; l'organisation économique doit avoir pour base le retour au règne de la justice. L'équilibre ne sera réalisé que s'il repose sur la justice.

A la différence de l'école libérale qui excite les jalousies, seul le Christ est capable d'enseigner aux ouvriers la résignation, et de leur faire accepter l'inégalité des conditions humaines.

Au point de vue économique, Ketteler, partisan convaincu du régime corporatif, verra le remède dans l'organisation du travail réalisée par les associations ouvrières. Pour lui, les associations de production étaient seules capables de relever la condition de l'ouvrier. Mais sa préoccupation dominante était de mettre à la disposition de ces dernières des capitaux suffisants. Comment trouver ces capitaux ? Alors que Lasalle ira les demander à l'Etat, Ketteler fera appel aux sentiments chrétiens des individus : la charité, dans son esprit, devait suppléer à l'intervention de l'Etat.

Il écrivait à ce sujet : « L'Etat est créé pour l'homme, pour protéger sa liberté et son droit ; et non le contraire : l'homme pour l'Etat. L'Etat et le gouvernement ne sont jamais à eux-mêmes leur propre but, mais seulement des moyens accordés à l'homme pour conserver et développer toutes les forces dont Dieu l'a doté. » (2).

Sur la fin de ses jours, il dut constater que la générosité des âmes, sur laquelle il fondait tous ses espoirs, ne répondait pas à son appel ; l'expérience l'amena, avec ses disciples, à réclamer un concours plus effectif de l'Etat. Comme l'écrit Nitti : « Il dut peut-être se convaincre que, dans les questions ouvrières, rien n'est plus dangereux comme les espérances

---

(1) Cité par Nitti, op. cit. p. 127.

(2) Nitti, op. cit. p. 132.

exagérées dans l'initiative individuelle d'une classe naturellement conservatrice par besoin naturel de défendre ses intérêts, voire même ses privilèges. » (1).

Ketteler recommande donc aux ouvriers de s'associer pour mieux combattre les abus de l'économie sociale moderne, et, pour toucher sûrement au but, il les engage à formuler toute une série de revendications qu'il développe et précise lui-même en 1869.

Ces revendications, qu'il estime absolument légitimes, sont au nombre de six (2).

— La première revendication de la classe ouvrière porte d'abord sur le *salaire*. Le salaire doit subir une augmentation correspondante à la véritable valeur du travail.

La religion exige de plus, que le travail humain ne soit pas traité comme une marchandise, ni évalué purement suivant les fluctuations de l'offre et de la demande.

— *Les heures de travail.* Elles doivent être diminuées. Les principes de l'économie sociale moderne négligent le côté moral et religieux de la vie humaine : alors que ces principes ont rabaissé le salaire jusqu'à sa dernière limite, ils ont prolongé le temps du travail jusqu'à sa plus extrême durée ; c'est là un abus de la puissance capitaliste qu'il convient de combattre, car il est contre la nature et nuit à la santé.

— *Les jours de repos.* La religion en fait prévaloir la nécessité, car Dieu les a inscrits dans le Décalogue. C'est là une revendication dont la violation constitue un crime contre le genre humain.

— *Le travail des enfants.* Tant que les enfants seront astreints à fréquenter les écoles, le travail dans les fabriques devra leur être interdit ; car c'est là une cruauté monstrueuse, un véritable assassinat à petit feu du corps et de l'âme de l'enfant.

— *Le travail des femmes.* Les femmes, et surtout les mères de famille, ne doivent pas travailler dans les fabriques : leur rôle est de veiller aux soins du foyer.

— *Le travail des jeunes filles.* Il faut l'interdire d'une façon absolue, car il ravale le salaire des hommes et de plus il inocule les germes de l'immoralité.

Ketteler, comme on le voit, s'est plus préoccupé de faire de l'action que d'apporter une contribution quelconque à la doctrine. C'est en ce sens qu'il donne au mouvement catholique

---

(1) De Girard, op. cité p. 137.
(2) Cf. *Association Catholique*, 15 octobre 1893, pp. 429 et suiv.

social allemand sa physionomie propre. Abordant le problème social, plus au point de vue théologique qu'au point de vue économique, il est parvenu à orienter nettement l'Eglise de son pays vers l'action sociale et à stimuler le zèle de ses prêtres en faveur de la classe ouvrière : l'Eglise d'Allemagne a répondu à son appel et c'est ainsi qu'elle est parvenue à s'attacher le peuple et à permettre aux catholiques de devenir les arbitres des différents partis politiques.

Le premier, il a souligné que la question sociale est une question de subsistance, et l'on comprend que Léon XIII ait pu dire de lui qu'il fut « son grand prédécesseur », et que l'Encyclique *Rerum Novarum* reflète le souvenir des enseignements du grand évêque de Mayence.

Son originalité consiste en ce qu'il a créé des associations ouvrières de production, dont le principe, il ne faut pas l'oublier, avait été entrevu par les catholiques sociaux français ; il fournit, d'autre part, mais après Ozanam, qui en avait fait l'ébauche, une étude précise des conditions du travail qui constitue un véritable programme de législation du travail.

Pour MM. de Girard et Turmann, Ketteler serait l'initiateur du mouvement catholique social contemporain et son action marquerait le point de départ de ce mouvement. Nous sommes beaucoup plus incliné à déclarer avec M. Eblé, qu'il serait peut-être excessif de faire remonter à lui seul tout ce mouvement. Sans doute, Ketteler a survécu dans ses disciples et dans les institutions sociales qu'il a inspirées et créées; son influence sur Albert de Mun ne peut pas être niée ; toutefois, il convient de faire observer que Lamennais, trente ans auparavant, avait déjà indiqué les principes directeurs de sa doctrine et même de son action.

II. — DE VOGELSANG

Le baron Karl de Vogelsang est le fils spirituel de Ketteler. Ce dernier, en effet, travailla d'une part à sa conversion au catholicisme, et présida, d'autre part, à sa formation sociale.

Bien que d'origine prussienne, Vogelsang se fixa en Autriche, où il ne tarda pas à devenir le véritable chef du catholicisme social. Par sa propagande et par son activité, c'est lui qui a le plus largement contribué à la diffusion des idées de son maître et à leur réalisation, en étant l'inspirateur de toute la législation corporative autrichienne.

La Révolution de 1848 avait eu, dans son pays, une répercussion profonde ; le souffle démocratique avait balayé les

institutions anciennes, et les ouvriers avaient cru trouver, dans le régime nouveau de la liberté, une amélioration de leur condition. Malheureusement, là comme ailleurs, la liberté, avec ses abus inévitables et ses promesses fallacieuses, provoqua des déceptions, des mécontentements et des misères.

La situation s'aggrava de ce fait que les juifs furent seuls à bénéficier du nouveau régime qui leur permettait d'accaparer, peu à peu, toute la richesse nationale.

La réaction, qui fatalement devait se produire, réclama impérieusement le retour aux anciennes institutions, qui avaient jadis donné la sécurité et la tranquillité au peuple et assuré du même coup son bonheur. Toute l'action de Vogelsang s'explique par ces faits.

Il a vu l'importance de la question sociale avec son double caractère moral et économique, et il a compris les dangers du libéralisme économique et de l'individualisme révolutionnaire.

L'ordre social moderne livre, dans une lutte inégale, les plus faibles aux plus forts ; chaque individu, abandonné à lui-même, se débat pour la défense de ses propres intérêts dans un combat dont la victoire doit appartenir aux plus forts. Or les plus forts ne triomphent que parce qu'ils possèdent un capital plus élevé, qu'ils ne doivent, la plupart du temps, ni à leur intelligence, ni à leur habileté.

Ce régime constitue ce qu'on appelle le capitalisme. Le capitalisme, « c'est-à-dire la maxime que toute part de richesse est une propriété individuelle sans devoirs, ni charges, destinée à procurer à son propriétaire la plus grande somme possible de profits, sans égard pour la communauté ou ceux qui la lui ont procurée. Cette maxime trouve son expression la plus exacte dans le capital argent, c'est-à-dire dans la valeur séparée de l'objet, valeur qui doit porter intérêt au capitalisme en toute circonstance, quoi qu'il puisse arriver à l'objet lui-même. C'est sous cette forme que l'idée capitaliste domine actuellement toute la vie économique des peuples » (1).

Le capitalisme triomphe avec l'avènement de la bourgeoisie libérale qui a trompé le peuple en se servant de lui et en l'asservissant avec le mirage de la liberté.

Vogelsang juge le présent en remontant à la tradition des siècles chrétiens ; l'ordre social ancien reposait sur ce principe, que toute propriété doit « être une parcelle de la fortune nationale commune, concédée à titre de jouissance particulière en échange de services rendus à la communauté » (2).

(1) Cité par Nitti. Op. cit., pp. 227-228.
(2) Cité par Nitti. Op. cit., p. 226.

Il n'existait pas alors de propriété privée sans devoirs corrélatifs ; la propriété exerçait une fonction comportant des droits et des devoirs à la fois. Dieu n'a-t-il pas confié la terre à l'homme pour qu'il l'administre en vue du bien commun ?

Sans doute, parmi les institutions anciennes, certaines ont dégénéré peu à peu, par suite de l'obscurcissement de la notion du devoir et de l'emprise du sentiment du droit ; ces institutions ont été balayées par la Révolution, mais celle-ci, incapable d'opérer une réforme utile, consacra le droit d'user et d'abuser sans limite, de la propriété, en éliminant les devoirs imposés en contre-partie.

Dans cet état, « l'ouvrier des villes, dépouillé de son indépendance, sans sécurité pour le pain du lendemain, a été rabaissé au niveau du prolétaire... démoralisé par l'avilissement des métiers, (il) ne trouve plus de garanties ailleurs que dans les nouvelles lois d'Etat, pour que son nouveau seigneur et maître ne le laisse pas mourir dans la vieillesse sur la paille ; son sort, sous le régime de l'économie capitaliste, est devenu plus misérable qu'on ne saurait l'imaginer » (1).

Pour mettre un frein à la tyrannie du capital, Vogelsang feia appel à la tradition. Comme Ketteler, il remontera au moyen-âge pour y retrouver les principes susceptibles de servir de base à la réorganisation de la société et à la préparation de l'avenir.

Il estime d'abord que le christianisme doit intervenir pour porter remède à l'anarchie de la production. L'Eglise a une mission à remplir, et son esprit doit pénétrer non seulement dans le domaine des consciences, mais également sur le terrain commun de la vie politique, sociale, économique et scientifique. « Il n'y a lieu, dira-t-il, de voir créer une organisation sociale basée sur la justice envers les faibles, si ce n'est sous l'influence de la foi chrétienne. » (2)

Mais cette intervention de l'Eglise serait à elle seule inopérante si l'Etat ne la secondait. « Il ne faut pas non plus se faire des illusions ; il faut comprendre qu'il n'y a pas de remède possible aux maux de cette société, infestée de capitalisme, sans une intervention énergique de l'Etat. » (3)

Cette intervention des pouvoirs publics se manifestera utilement en aidant à la reconstitution du système des corporations. Dans la corporation professionnelle, en effet, les ouvriers trouveront leurs garanties. La corporation devra

---

(1) Cité par Nitti. Op. cit., p. 228.
(2) Cité par Nitti. Op. cit., p. 229.
(3) Cité par Nitti. Op. cit., p. 229.

avoir la capacité civile, et posséder sur ses membres une juridiction ; elle devra être un corps autonome sous la surveillance de l'Etat.

L'action de Vogelsang n'a pas été inutile, puisque, sur ses instances, une enquête sur la condition des travailleurs autrichiens fut entreprise ; les révélations de cette enquête amenèrent le Reichsrath dans la voie des réformes sociales, et c'est ainsi que l'Autriche est le premier pays d'Europe qui soit revenu dans la voie de l'organisation professionnelle.

La patente impériale du 20 décembre 1858, en décrétant « la liberté des industries », n'avait pas aboli le régime corporatif, mais en avait modifié sensiblement les modalités d'application. La situation de la petite industrie n'ayant pas été améliorée, le gouvernement, sous la poussée de l'opinion publique, déposa, en 1879, un projet dont les catholiques sociaux furent les rapporteurs : la loi du 15 mars 1883, en Autriche, celle du 21 mai 1884, en Hongrie, ont reconstitué le régime corporatif obligatoire pour la petite industrie.

Parmi les buts qui leur sont assignés, ces corporations doivent « conserver et développer l'esprit de communauté, l'honneur professionnel, les intérêts professionnels communs par la fondation de caisses de secours... Il leur appartient notamment de pourvoir au maintien des droits et devoirs réciproques des chefs et des ouvriers, d'établir un système d'apprentissage..., de favoriser l'enseignement professionnel, de donner des renseignements aux autorités sur les points qui se rattachent à leur mission, de former une Commission arbitrale pour régler les différends entre maîtres et ouvriers, de fonder une caisse de secours pour les malades... » (1).

Malgré les difficultés et les obstructions qui se sont élevées, malgré l'hostilité des libéraux, le régime s'est développé, et c'est ainsi qu'en 1909, on comptait 6 000 corporations (2).

Comme Vogelsang, de Mun remontera au passé, non pas pour restaurer la société du moyen-âge, mais pour s'inspirer de l'esprit qui animait ses institutions, et pour l'appliquer aux réalités de l'heure présente.

---

(1) Cité par Turmann. *Le développement du catholicisme social*, p. 86.

(2) Il est inutile de faire observer que la révolution de 1918 et l'arrivée du socialisme au pouvoir ont sensiblement modifié la législation ouvrière autrichienne. Elle est non plus seulement sociale de tendance, mais socialiste dans beaucoup de ses dispositions.

III. — L'UNION DE FRIBOURG

L'Union de Fribourg, qui fut un centre d'études sociales catholiques, n'aurait sans doute pas vu le jour, si la question sociale, au cours du XIXe siècle, n'avait pris, en Europe, un caractère franchement international.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler que le désordre social était né partout des mêmes causes, avait provoqué partout les mêmes ravages ; partout il avait ému quelques âmes d'élite imprégnées du sentiment chrétien ; ces âmes n'avaient pas tardé à le dénoncer et à demander à leur foi le moyen de le combattre.

Ces hommes d'élite, chez lesquels l'attitude sociale n'était qu'une forme de l'attitude chrétienne, devaient nécessairement être amenés à se grouper pour se concerter et pour étudier en commun les moyens les plus propres à apporter une solution aux problèmes sociaux.

C'est en octobre 1884, dans la bibliothèque de l'évêché de Fribourg, qu'eut lieu la première rencontre entre le comte de Blome, le comte de Kuefstein et le marquis de la Tour du Pin.

Le choix de Fribourg se justifiait à plus d'un titre. Dans l'histoire internationale politique ou économique, le territoire suisse offrit toujours aux différents protagonistes un terrain accueillant leur permettant de se rencontrer, en désarmant momentanément leur hostilité. Pendant la guerre de 1914, comme après, la Suisse a constitué comme une sorte d'îlôt de paix, émergeant au milieu d'un océan de tempête. Et de plus, l'évêché de Fribourg avait à sa tête un prélat éminent dont la célébrité s'était accrue du fait qu'il avait porté la question sociale dans la chaire chrétienne : Mgr Mermillod avait prononcé à Paris deux discours retentissants dans l'église de Sainte-Clotilde, l'un en 1868 et l'autre en 1872, qui l'avaient consacré comme un des apôtres du catholicisme social.

M. Duthoit dira même, à la suite des fondateurs de l'Union, que le choix de Fribourg et de la Suisse était symbolique : « La Suisse... est bien placée pour servir de centre à nos travaux. C'est le pays d'où partent les grands fleuves qui arrosent toute l'Europe. Ils ne sont d'abord qu'une goutte d'eau ; mais une goutte d'eau sur la tête d'un enfant, c'est le baptême, c'est un élu pour le ciel ; une goutte d'eau jetée dans

la chaudière bouillante, c'est la locomotive lancée à travers le monde » (1).

Il a pu écrire également que « trois sources trouvaient au palais épiscopal de Fribourg leur confluent. » (2). Ces trois sources étaient :

Le Comité de Rome ;

Le groupe des catholiques de langue allemande ;

Le Conseil des Etudes de Paris.

Le premier avait été institué par Léon XIII, que préoccupait l'intervention de l'Eglise en faveur des ouvriers ; le second, installé à Francfort, était un foyer d'études sociales qui avait à sa tête le prince Charles de Lœwenstein ; le troisième, créé à Paris, sous l'inspiration de l'Œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers, avait pour chefs le comte Albert de Mun et le marquis de la Tour du Pin.

L'Union de Fribourg allait permettre à ces différents groupes d'unifier leur action en leur servant, en quelque sorte, de trait d'union.

Mgr Mermillod en assuma, dès la première heure, la direction doctrinale ; il allait, de plus, en assurer la liaison avec le Saint-Siège. Dans une note qu'il adresse à Rome, il trace ainsi le programme du nouveau groupement : « A l'époque où l'influence de l'Eglise s'exerçait dans toute la chrétienté, la législation de chacun des peuples qui la composaient, était pénétrée d'un certain nombre de principes communs, qui servaient de base à l'ordre social.

Pourquoi ces principes ne sont plus appliqués ? Quelles sont les conséquences de leur abandon dans chaque pays ? Est-il nécessaire et possible de les appliquer dans les condition actuelles des sociétés modernes ?

Dans le cas où la nécessité et la possibilité de les appliquer seraient démontrées, quels seraient les moyens d'y parvenir?

Mais en présence de la difficulté qu'il y a, dans les conditions actuelles de la concurrence internationale, à établir dans chaque nation une protection efficace pour les classes ouvrières, il a été convenu que les divers groupes étudieraient si le remède ne serait pas dans une entente commune des nations, sous forme de convention, analogue à celle qui existe pour les lois de la guerre. Quels moyens les catholiques auraient d'en provoquer la réalisation ? » (3)

---

(1) Duthoit. *L'Union de Fribourg*, p. 27.
(2) Duthoit. *L'Union de Fribourg*, p. 26.
(3) Cité par H. Lorin. *Semaine sociale de Rouen*, 1910. Leçon d'ouverture.

Le caractère catholique et international de l'institution nouvelle allait s'affirmer avec son développement ; tous ceux qui, dans leur pays, avaient acquis une célébrité, au point de vue économique et social, prennent le chemin de Fribourg. Et c'est ainsi qu'on put voir bientôt la France représentée par de Mun, de la Tour du Pin, le P. de Pascal et Milcent ;

L'Allemagne, par de Lowenstein et le P. Lehmkuhl;

L'Autriche, par le comte de Blome, le comte de Kuefstein et le P. Weiss ;

La Suisse, par Decurtins et Python ;

La Belgique, par Helleputte et le duc d'Usel ;

L'Italie, par Toniolo, le comte Medolago et le P. Liberatore ;

L'Espagne, par de Cepeda.

Si tous ces hommes n'étaient pas d'égale valeur et n'étaient pas « taillés sur le même modèle », du moins, comme l'écrira de Mun, « chacun arrivait à Fribourg, non seulement avec le tempérament de sa race et les vues propres aux conditions de sa patrie, mais avec ses tendances et ses dispositions personnelles, les uns fidèles à l'esprit traditionnel, les autres agités du souffle nouveau des sociétés démocratiques » (1). Et de plus, tous professaient un égal respect et une soumission complète aux enseignements de la doctrine évangélique, à laquelle, avec une unanimité absolue, ils avaient puisé les principes capables de servir de base à la réorganisation de la société.

Si elle fut d'abord un centre d'attraction, l'Union de Fribourg ne tarda pas à devenir un laboratoire d'études permettant la mise au point de la doctrine catholique sociale et préparant sa diffusion.

Toutes les idées qui y furent développées s'inspirent de la philosophie thomiste la plus pure. « La Somme devint le volumineux bréviaire des catholiques de bonne volonté qui, pour guérir la misère humaine, coalisaient leurs excusables inexpériences et leurs admirables intentions » (2).

Si, en rappelant les enseignements de saint Thomas, l'Union de Fribourg opérait ainsi la restauration désirée par Léon XIII, du même coup elle permettait de porter atteinte à « deux préjugés fortement enracinés dans l'esprit du plus grand nombre [et qui] faussaient l'opinion » (3).

---

(1) De Mun. *Combats d'Hier et d'Aujourd'hui.* T. V, p. 412.

(2) Léon Grégoire. *Le Pape, les Catholiques et la Question sociale*, p. 32.

(3) Duthoit. Op. cit., p. 28.

Il était admis couramment, au cours du XIXe siècle, qu'entre la vie économique et la vie morale, il ne pouvait pas y avoir de corrélation ; la première, relevant de lois naturelles et inéluctables, échappait au contrôle de la loi morale et interdisait à l'Eglise le domaine de l'économie politique.

De plus, le libéralisme économique voyait, dans le libre jeu des forces individuelles, le moyen le plus sûr d'établir l'harmonie entre les différents facteurs de la production ; l'Etat devait rester dans l'inaction, et l'élaboration d'une législation productrice du travail échappait à ses préoccupations.

L'Union de Fribourg contribua puissamment à détruire ces préjugés.

Elle permit d'établir l'existence d'une corrélation entre la vie économique et la vie morale. Proclamant que la question sociale est à la fois une question économique et morale, elle déclare que l'Eglise doit nécessairement intervenir pour dire, au nom de la morale, ce que la justice et la charité commandent.

L'Union de Fribourg a d'ailleurs résumé les directives de ses travaux, dans un mémoire qu'elle remit au Pape, sur sa demande, en 1888.

Dans ce mémoire, elle constate l'existence du malaise universel, les résultats funestes qu'il entraîne au point de vue économique, et les moyens d'y remédier.

Par suite d'une évolution qui date de la Réforme, la société s'est constituée en dehors des enseignements de l'Eglise : la source des erreurs fondamentales du régime moderne, c'est la fausse conception de l'homme, de son origine, de sa nature et de sa fin.

L'individualisme est devenu la base de la vie sociale, et l'égoïsme, le moteur de l'activité économique.

Conséquemment, la loi du travail est méconnue ; le travail n'est considéré que comme créateur de richesses ; il s'achète comme une marchandise, alors qu'il engendre pour le travailleur un droit moral. La société ne doit pas, en effet, faire abstraction de la dignité de l'homme : elle doit veiller à ce qu'il puisse satisfaire, non seulement les besoins du corps, mais également ceux de l'âme.

Le droit de propriété a perdu son caractère de domaine d'usage ordonné au bien général ; dépourvu de toute obligation corrélative, il a permis au *jus utendi* et *abutendi* de se substituer au *jus procurandi* et *dispensandi*.

Le commerce, loin de suivre le mouvement de la consom-

mation et de la production, tend à les diriger suivant ses lois et selon ses intérêts particuliers ; il est le plus souvent un moyen d'agiotage pour des spéculateurs avides de s'enrichir.

Le capitalisme qui admet, comme règle dans la production et l'échange, la perception d'un intérêt fixe, affecte, par cela même, les caractères de l'usure.

Le régime économique moderne a donc détruit l'équilibre social : en favorisant l'accumulation des richesses dans les mains de quelques privilégiés, il a provoqué le paupérisme des masses.

La banqueroute ne pourra être évitée qu'à la condition de remettre en lumière et en vigueur les salutaires enseignements de l'Eglise : eux seuls permettront d'établir une base solide pour la reconstitution d'une société nouvelle. Cette société devra adopter comme mode d'organisation, le régime corporatif qui est basé sur le groupement des hommes, d'après la communauté de leurs intérêts matériels et de leurs fonctions sociales.

Cette mise au point de la doctrine catholique sociale ayant été faite, l'Union de Fribourg en a poursuivi la consécration par l'autorité pontificale. Si la prudence traditionnelle de l'Eglise avait jusqu'à ce jour interdit à la papauté de prendre nettement position dans le conflit social, l'heure était venue pour elle, de faire entendre sa voix.

Lorsque le 15 mai 1891, l'Encyclique *Rerum Novarum* parut, les membres de l'Union de Fribourg eurent la joie de constater qu'elle consacrait les principes qu'ils n'avaient cessé de formuler. « La grande parole du Pape établit une ère nouvelle, écrira le comte de Blome ; ce que nous avons cru juste, ce que nous avions proposé, est désormais défini par l'autorité suprême » (1).

Dans ce creuset que fut l'Union de Fribourg, de Mun devait aboutir à cette affirmation que la question sociale, et spécialement la question ouvrière, était supranationale, et que, dès lors, la protection des travailleurs devait nécessairement être internationale.

Gaspard Decurtins joua, à ce point de vue, un rôle très important dans les travaux de l'Union. « Il a compris, écrira Nitti, qu'un pays qui cherche à protéger par des lois sociales la capacité économique des travailleurs, doit se trouver, sur les marchés internationaux, dans une position d'infériorité vis-à-vis des autres pays, où l'Etat ne vient pas borner son activité » (2).

---

(1) Cité par M. Duthoit. Op. cit., p. 30.
(2) Nitti. Op. cit., p. 254.

Pour Decurtins, cette législation internationale était la conséquence forcée de la production moderne, car l'industrialisme prenait partout le même aspect. Des mesures s'imposaient pour lutter contre les abus qu'il faisait naître : si ces mesures étaient prises par un seul Etat, les industriels de ce pays allaient être en droit de les regarder comme injustes, puisqu'elles auraient pour effet de les placer dans des conditions désastreuses quant à la concurrence étrangère. Pour lui donc, « l'entente internationale conditionne le développement du droit ouvrier en général » (1).

Reprenant à son compte l'idée d'une Conférence internationale, lancée trente ans plus tôt par Daniel Legrand, et plus tard, par le colonel Frei, Decurtins fit adopter par le Conseil fédéral sa proposition de réunir les principaux pays industriels de l'Europe, afin de les amener à se mettre d'accord sur les bases fondamentales de la législation ouvrière.

On sait que la Conférence de Berne projetée, n'eut pas lieu, et fut remplacée, pour des raisons d'ordre politique, par celle de Berlin.

L'Union faisant siennes les propositions de Decurtins, fixait ainsi les points essentiels que la législation internationale devait retenir : repos dominical, travail diurne, nocturne et souterrain des femmes, durée du travail des adultes sur terre et sous terre, fabrication des matières nuisibles et explosibles. En 1885, s'adressant au Pape, elle disait : « Il nous a paru que cette protection équitable ne saurait être efficacement garantie que par une entente internationale des divers groupements, se traduisant dans une législation sociale, reflet de ces coutumes traditionnelles qui, autrefois, grâce à la bienfaisante influence de l'Eglise catholique, s'étaient établies partout » (2).

Ainsi donc, si les travaux des différents groupes d'études catholiques sociales de Rome, de Francfort et de Paris, ont préparé l'Union de Fribourg, les travaux de cette dernière expliquent, dans une certaine mesure, et l'éclosion de l'Encyclique sur la condition des ouvriers, et le développement pris dans tous les pays, par la législation du travail. Et c'est avec juste raison que le comte de Blome pouvait dire, en 1890, à ses collaborateurs : « Depuis des années, vous avez répandu des idées et ces idées formulées, adoptées dans ce petit conseil de Fribourg, font le tour de l'Europe et ont reçu un com-

---

(1) Cité par NITTI. Op. cit., p. 257.
(2) DUTHOIT. Op. cit., p. 34.

mencement d'application en divers pays, et le monde ne se doute pas de votre paternité » (1).

§ V. LES INFLUENCES IMMÉDIATES

Si, au cours de sa captivité, Albert de Mun avait été amené à découvrir l'œuvre de Ketteler, son séjour en Allemagne devait de plus, lui fournir l'occasion de lire et de méditer, à un moment particulièrement opportun, l'ouvrage d'Emile Keller sur le *Syllabus*, et lui permettre de resserrer, avec le capitaine de la Tour du Pin, une intimité qui s'annonçait comme le prélude d'une vocation sociale commune et qui serait particulièrement féconde en résultats.

Les influences immédiates subies par Albert de Mun, se groupent donc sous deux chefs :

L'une s'exerce sur le terrain des principes et découle de la lecture d'un ouvrage qui a pour titre : *L'Encyclique du 8 décembre* 1864 *et les Principes de* 1789, *ou l'Eglise, l'Etat et la Liberté* par Emile Keller.

L'autre s'effectue non seulement au point de vue doctrinal, mais également dans le domaine des réalisations ; elle émane d'un précurseur éminent du catholicisme social : le marquis de la Tour du Pin.

I. — EMILE KELLER

Le Syllabus, comme l'a indiqué de Mun, est l'exposé très net de la vérité catholique et de l'erreur révolutionnaire, des principes de la société chrétienne et des dogmes de la société moderne » (2).

« Ce petit livre français » qu'il ne connaissait pas et qu'un religieux, le P. Eck, mit entre ses mains, jettera dans son âme « la forte semence des vérités intégrales » (3). Il ne pouvait manquer de captiver son attention à l'heure même où son esprit, préoccupé des malheurs qui s'abattaient sur la France, en cherchait la raison.

Keller, dans son ouvrage, a posé, en effet, « le problème

---

(1) Cité par M. Duthoit. Op. cit., p. 37.
(2) De Mun. *Ma vocation sociale*, p. 13.
(3) De Mun. *Ma vocation sociale*, p. 12.

vital de la société moderne » (1) en rapprochant le Syllabus de Pie IX des principes de 1789.

Depuis 1789, fera-t-il observer, « la France est le théâtre d'un duel à mort entre la Révolution et l'Eglise » (2). La Révolution prétend assurer le bonheur de l'humanité par le progrès de la raison, de la richesse et de la science, et, de plus, affranchir l'esprit humain du christianisme qu'elle dénonce à sa haine comme son mortel ennemi.

Il s'agit de savoir dès lors, si la société doit accepter l'Evangile nouveau et rejeter les principes séculaires qui ont présidé à sa formation, ou bien, après en avoir éprouvé les funestes conséquences, se tourner vers l'Eglise et demander au christianisme la satisfaction de ses aspirations les plus légitimes. En un mot, « qui, de l'Eglise ou de la raison moderne » (3) peut réaliser l'émancipation progressive des hommes et des peuples ?

La solution, pour Keller, ne saurait faire de doute : c'est celle qu'apporte le Syllabus, ce « code du bon sens et de la vérité, non seulement religieuse, mais politique et sociale » (4). Les erreurs modernes ont été funestes à l'humanité ; seul, son retour vers l'Eglise peut la sauver et l'empêcher de rouler dans l'abîme des révolutions sociales.

La Révolution porte en elle un principe de mort. L'histoire est là pour attester que les révolutions de 1789, de 1830, de 1848, après avoir déchaîné l'enthousiasme et soulevé dans le cœur des peuples d'indicibles espérances, ont toutes réservé d'amères déceptions en aggravant les misères humaines qu'elles se targuaient de soulager et même de guérir.

Ce résultat négatif s'explique par ce fait que l'esprit révolutionnaire est imbu des principes du rationalisme.

Descartes, le père du rationalisme, a voulu considérer la raison comme égale, sinon supérieure à la foi, et traduire « à son tribunal la révélation tout entière » (5), Enseignant que la philosophie ne peut ni ne doit se soumettre à aucune autorité, il estimait que « la raison peut et doit parvenir à la connaissance de tous les dogmes, même les plus cachés, et qu'elle en est, elle-même, le juge souverain » (6).

Le rationalisme conduit, dès lors, directement la société

---

(1) Keller. *Le Syllabus*. Av. Prop., p. V et VI.
(2) Keller. *Le Syllabus*, p. 7.
(3) Keller. *Le Syllabus*, p. 19.
(4) Keller. *Le Syllabus*. Av. Prop., p. VIII.
(5) Keller. Op. cit., p. 156.
(6) Keller. Op. cit., p. 157.

à l'incrédulité, et, en rompant le lien des âmes formé par le catholicisme, il dépose en elle des ferments de dissolution. Comment ne pas comprendre que la puissance de l'erreur sera irrésistible et qu'elle livrera chaque individu aux libres fantaisies de son imagination ?

Le culte de la raison devait affranchir l'homme de toutes les disciplines chrétiennes éducatrices du cœur humain. « La raison pure devait se dégager de toute forme religieuse, et la nature était désormais si bonne que la liberté n'avait plus besoin de protection ni de limites. A l'avenir, pour être heureux, l'homme serait dispensé de la foi et des sacrifices qu'elle impose, affranchi des imperfections et des injustices sociales, qu'elle l'obligeait à subir et à respecter. Le peuple étant par lui-même le plus fort et le plus vertueux, qu'avait-il encore besoin de l'Eglise ou de l'Etat ? Et pour les supprimer, ne lui suffisait-il pas de le vouloir ? » (1)

Soumis « aux directives d'une raison orgueilleuse, confiante dans ses propres forces, c'est-à-dire en fait, abandonnée à l'influence prédominante des passions humaines » (2), l'ouvrier débarrassé de l'autorité religieuse qui le guidait, le consolait et le contenait, devait être amené à concevoir le dessein de réaliser, par la force, le partage équitable des biens et des jouissances de ce monde. Le rationalisme engendre donc le socialisme. « Aussi partout règne la haine des classes, la soif des jouissances, et dans le peuple, la pensée qu'il a le droit de tout faire, de tout renier, de tout détruire, pour arriver à la félicité (3).

Keller estime donc que les principes de 1789 ont échoué, « qu'ils n'ont tenu aucune de leurs promesses », « qu'ils n'ont fondé ni liberté religieuse, ni liberté politique, ni liberté sociale » (4), parce qu'ils étaient contraires à la foi catholique et aux lois de la nature.

En déclarant que la liberté religieuse était « la faculté d'embrasser et de professer sans entrave la religion de son choix », ces principes ont en réalité ouvert la porte à la plus intolérante des religions : celle qui consiste à n'en avoir aucune. De plus, la raison s'est révélée impuissante à établir sans le concours de la Foi, ni autorité stable ni liberté sincère.

La Révolution, en inscrivant dans la Déclaration de 1789

---

(1) Keller. Op. cit., p. 162.
(2) Un Catholique social. *Le Devoir social*, p. 8.
(3) Keller. Op. cit., p. 337.
(4) Keller. Op. cit., p. 163.

que « le principe de toute société réside essentiellement dans la Nation », pensait supprimer les antagonismes et niveler les rivalités sociales. Or, pratiquement, elle a abouti à la constitution d'une aristocratie nouvelle à laquelle l'élection donna « un brevet d'infaillibilité. » (1) Aux supériorités traditionnelles, fondées sur le dévouement et sur les services de plusieurs générations, succéda le règne des parvenus de l'intelligence et de l'habileté » (2) et ainsi, le principe électif, loin de donner la liberté, a conduit tout droit au despotisme.

La Révolution prétendait apporter aux peuples la liberté sociale, basée sur l'égalité des citoyens et réalisée par la suppression des privilèges. Or, « de même que la liberté religieuse... avait été inaugurée par la persécution la plus sanglante, la liberté nationale... par la guerre générale, la liberté politique par l'insurrection contre les pouvoirs établis, de même la liberté civile commença par confisquer les biens collectifs et inaliénables qui assuraient aux familles, aux corps de métiers, aux associations un patrimoine et des ressources communes » (3).

Ce patrimoine n'était-il pas « le seul remède efficace à la faiblesse individuelle que l'on voulait sauvegarder » ? (4).

La liberté individuelle, substituée à la réglementation exagérée de l'ancien régime, devait, comme toutes les libertés sans frein, amener inévitablement le triomphe des forts et l'oppression des plus faibles. Effectivement, elle a abouti au partage de la société en deux classes: d'une part, la classe de ceux qui n'ont rien et vivent au jour le jour du produit de leur travail, et, d'autre part, la classe de ceux qui détiennent les instruments du travail et qui sont maîtres du sort de l'ouvrier. La Révolution a beau proclamer que « chacun est libre de s'instruire... libre de choisir le métier qui lui convient... Libre? Oui, à une condition, c'est d'être déjà riche » (5). Le seul moyen d'être libre, c'est d'avoir quelque chose à soi, car la véritable inégalité n'est pas dans les droits, mais elle est dans la richesse.

Tel est le bilan désastreux des erreurs modernes, dont la Révolution est issue.

La Révolution est semblable à la Rome antique, que l'on

---

(1) Keller. Op. cit., p. 190.
(2) Keller. Op. cit., p. 189.
(3) Keller. Op. cit., p. 200.
(4) Keller. Op. cit., p. 201.
(5) Keller. Op. cit., p. 206.

se plaît à présenter comme un chef-d'œuvre de civilisation. Si l'empire romain sombra dans la corruption et dans la tyrannie, c'est bien parce que « la raison humaine, dégagée des traditions symboliques et légendaires de son berceau » puisait « en elle-même le secret de toute vérité et le remède de tout mal » (1). Or, comme le signale Pie IX, là où « la raison est l'unique arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal, elle est impuissante par ses forces naturelles à procurer le bien des hommes et des peuples » (2).

De même que l'Eglise se pencha jadis sur la société malade et en ranima la vie sociale, en relevant les âmes, en purifiant la famille, en réhabilitant le travail, de même aujourd'hui elle doit venir au secours de l'humanité souffrante et lui restituer ce principe de vie qu'est le christianisme.

Ne faut-il pas à l'homme une règle, un frein et une protection? S'il est abandonné au tâtonnement de sa raison, ne s'égarera-t-il pas? Seule, la religion lui tracera la route dans laquelle il devra s'engager et lui donnera le moyen de vaincre ses mauvais instincts.

Au point de vue politique, seule l'Eglise est capable de poser en face de tous les pouvoirs la vraie notion de l'autorité sur le respect de la justice, et en face de tous les partis, la vraie notion de la liberté fondée sur le respect du pouvoir.

Au point de vue social, le christianisme enseigne aux hommes l'amour et leur pêche l'union ; aux ouvriers il apprend à accepter le travail et à ne pas le considérer comme un joug odieux; aux riches, il fait une obligation de ne uas abuser de leur supériorité et de ne pas spéculer sur la faiblesse et sur la misère d'autrui. Il leur rapeplle que la fortune est pour eux une charge et qu'elle ne doit pas servir uniquement à la satisfaction de leur égoïsme ; il leur demande de respecter la dignité humaine de l'ouvrier et d'assurer son indépendance, car l'ouvrier n'est pas une machine, mais un égal devant Dieu et un associé devant les hommes.

Le problème social est avant tout un problème moral; au fond de tout conflit social, il y a une question de justice et de morale, donc une question religieuse. Seul, le christianisme apporte à l'humanité la force capable de plier les âmes, de discipliner les volontés et de susciter le bien. Cette force toute morale réussit là où échoue la force matérielle, car seule elle a le pouvoir « de produire l'obéissance volon-

(1) Keller. Op. cit., p. 68.
(2) Keller. Op. cit., p. 72.

taire du plus faible, la justice volontaire du plus fort et de transformer ainsi le fait en droit » (1).

Ainsi donc, l'application de la doctrine évangélique est une garantie certaine de liberté religieuse, de liberté politique et de liberté sociale.

Pour permettre à cette doctrine de produire ses heureux effets, d'une manière totale, Keller indique en ces termes le rôle qui est dévolu aux élites: « On aura beau prêcher l'économie aux petits et l'humanité aux grands, il y aura toujours entre eux un abîme creusé par le luxe, la cupidité, la rapacité, l'imprévoyance. Comment le combler..., si des hommes intelligents ne s'y jettent, eux, leur intelligence, leur activité et leur fortune, non à la poursuite de leurs propres droits, mais en sacrifiant tout intérêt personnel, pour s'occuper uniquement des autres? » (2).

Ce rôle social des élites qu'Albert de Mun devait si bien comprendre et réaliser, exige du dévouement; mais le dévouement n'est-il pas le principe même de la doctrine évangélique?

⁂

Tels sont les enseignements que proclamait le Syllabus, ou plus exactement que tirait du Syllabus l'interprétation personnelle de Keller. La conclusion que devait en tirer Albert de Mun, c'est que, plus que jamais, le rétablissement des « grandes vérités, dont les principes de 1789 n'ont été que la fausse monnaie » (3) était nécessaire, et que les peuples et les hommes étaient d'autant plus libres et plus unis qu'ils étaient plus chrétiens.

Et l'on comprend qu'Albert de Mun ait pu écrire que la lecture du livre d'Emile Keller l'avait rempli, lui et son compagnon de captivité, de la plus vive émotion : « Il nous sembla, ajoute-t-il, que, dans l'obscurité de notre douleur, une lumière inondait nos esprits » (4).

---

(1) KELLER. Op. cit., p. 87. « Savez-vous, disait un jour, Napoléon à Fontanes, son grand-maître de l'Université, ce que j'admire le plus au monde ? C'est l'impuissance de la force à fonder quelque chose. Il n'y a que deux puissances dans le monde, le sabre et l'esprit... A la longue, le sabre est toujours battu par l'esprit ». (Cité par MONTALEMBERT. *Disc. III*, p. 44.)

(2) KELLER. Op. cit., p. 229.

(3) KELLER. Op. cit., p. 318.

(4) DE MUN. *Ma vocation sociale*, p. 13.

II. — LA TOUR DU PIN

Parmi les précurseurs du catholicisme social, La Tour du Pin est certainement celui dont l'influence sur Albert de Mun fut la plus marquante et la plus décisive. D'ailleurs, leurs vocations sociales sont inséparables: tous deux en ont trouvé le secret à la suite du désastre national de 1870 et au cours de la captivité qu'ils subirent en commun. Leur intimité se scella « dans la communauté des mêmes douleurs et des mêmes pensées » (1).

La Providence, fera observer M. Duthoit, devait appeler ces deux hommes, riches de dons personnels, imprégnés de l'esprit de cette vieille race de France dont ils étaient les fils, nourris du catholicisme qu'ils avaient assimilé, en quelque sorte, avec le lait de leur mère, à une étroite et féconde collaboration dans l'Œuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers et dans l'Union de Fribourg (2).

Dans cette collaboration vouée au bien social, La Tour du Pin, sociologue de haute lignée, apportera, avec une science puisée dans l'observation des faits et dans l'étude du passé, des idées dont les événements soulignaient la valeur et l'opportunité. Mettant son éloquence au service de ces idées, de Mun les développera avec cette force persuasive et ce « don magique d'entraîner, de soulever des assemblées frémissantes et de les faire éclater, unanimes, en transports enthousiastes » (3).

La Tour du Pin appartient à cette phalange d'hommes de bonne volonté qui se sont consacrés à la recherche d'une solution de la question sociale.

La question sociale se présente à la société, dira-t-il, « comme un dilemme de vie ou de mort » (4). Deux génies se penchent sur cette dernière : celui du christianisme et celui de la Révolution. Le premier lui rappelle un passé qui fut son œuvre et veut réveiller la vieille philosophie morale qui en a inspiré les institutions et produit la grandeur. Le second lui demande, au contraire, de rejeter ce passé, en promettant, désormais, à l'homme « le paradis terrestre », à la condition de renier son histoire, sa nature et son Dieu.

Or, la Révolution a accompli une œuvre néfaste; en politique, elle a enfanté le césarisme; au point de vue social, elle

(1) De Mun. *Ma vocation sociale*, p. 9.
(2) Duthoit. *L'Union de Fribourg*, p. 23.
(3) Duthoit. *L'Union de Fribourg*, p. 24.
(4) La Tour Du Pin. *Vers un Ordre Social Chrétien*, p. 217.

a substitué à l'esprit de solidarité, de charité et de justice, un esprit de jouissance égoïste qui a déchaîné la lutte des classes; au point de vue économique, elle a engendré le capitalisme et le paupérisme.

Cette œuvre néfaste, la Révolution l'a réalisée, parce qu'elle a été la consécration du libéralisme économique et social.

La désorganisation sociale dont souffre l'humanité relève, en effet, d'une cause: l'individualisme. « L'individualisme, c'est l'absence du concept social dans toutes les questions où l'homme est en jeu. C'est le considérer comme un être abstrait, parfait, de qui il dépendrait ou non de vivre en société, et qui n'a dans la vie sociale d'autre devoir que celui de ne pas faire ce qui nuit directement à autrui, tandis que le devoir social consiste à faire ce qui profite au bien commun » (1).

L'individualisme, voilà le grand mal. L'homme n'est-il pas un être social par excellence? N'est-il pas destiné, par sa nature, à vivre en société? Les Physiocrates commettent une grave erreur en opposant l'état de nature à l'état de société, et en considérant uniquement l'homme abstrait, qui est pratiquement inexistant.

L'homme est même un être historique, en ce sens qu'il subit la répercussion, non seulement de ses contemporains, mais encore celle de ses ancêtres. Turgot s'est donc trompé quand il a affirmé que les hommes ne tiennent pas leurs droits de l'histoire, mais de la nature.

L'homme ne naît pas naturellement bon; ce n'est pas la société qui le vicie. En lui disant qu'il doit trouver lui-même sa propre fin, c'est le condamner à tous les errements. Il doit être pris tel qu'il est, et non pas tel qu'on voudrait qu'il fût. Pour devenir tel qu'on voudrait qu'il fût, il faut lui imposer une règle morale et instituer une organisation sociale conçue de façon à ce que des bornes soient mises à la force et au nombre, et que les droits ne se conçoivent point sans devoirs corrélatifs.

Or, depuis la Révolution, l'ouvrier dépouillé aux yeux de ses maîtres de toute dignité humaine, est considéré uniquement comme un outil. Il ne trouve plus dans l'organisation du travail moderne, ni les avantages, ni les garanties que lui assurait, jadis, le régime corporatif; livré à lui-même, il est isolé et cet isolement pèse d'autant plus douloureusement sur lui, que l'absolutisme patronal s'est accru, et qu'après avoir été proclamé l'égal du maître au point de vue des droits

---

(1) La Tour Du Pin. *Vers un Ordre Social Chrétien*, p. 228.

politiques, au point de vue économique, il tombe, vis-à-vis de ce dernier, dans une dépendance sans limite: l'ouvrier sans droits, sans protection légale, sans privilège professionnel, sans propriété, sans recours, est ainsi livré à la merci du patronat qui conserve sur lui « un droit de vie et de mort économiques » (1).

Faut-il dès lors s'étonner que le libéralisme ait été dans l'impossibilité d'assurer au travail, à la propriété et à l'échange, leur fin propre?

Le travail, qui est la loi fondamentale de la vie humaine, doit avoir pout but « la sustentation de l'homme » (2). Il doit permettre à ce dernier de se procurer les moyens nécessaires et suffisants pour subvenir à ses besoins propres et à ceux de sa famille. Or, le régime de la liberté du travail est dans l'impossibilité absolue d'assurer cette fin: en vertu du principe même de la liberté qui joue sans contre-poids, la concurrence, qui est l'âme du nouveau régime, et la loi de l'offre et de la demande, qui en conditionne les rapports, font que le patron cherche du salaire au rabais et que la rémunération du travail est justement réduite au moment où les besoins de la classe ouvrière vont en s'accroissant.

Ce régime, que ses partisans « ont appelé le régime de la liberté du travail, et ses adversaires, le régime capitaliste » (3), est aussi funeste pour l'ouvrier que pour le patron, car, pour l'un comme pour l'autre, il entraîne « la même insécurité par suite de la même tyrannie » (4): au lieu de solidariser les intérêts, il les oppose, et l'antagonisme se traduit par la haine des classes.

La propriété, elle, « est le fruit du travail social, c'est -à-dire du travail exécuté en société »; son caractère social fait qu'elle doit « profiter, non seulement au propriétaire, mais à la société » (5).

Le libéralisme a profondément modifié cette conception et, en supprimant toute propriété corporative, il a créé une nouvelle propriété collective, qu'on appelle le capitalisme, qui consacre « la puissance et l'irresponsabilité du capital anonyme » (6).

Quant au régime de l'échange,alors qu'il devrait reposer sur le juste prix, le libéralisme a fait que tout se vend ou

---

(1) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 152.
(2) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 209.
(3) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 148.
(4) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 209.
(5) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 210.
(6) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 211.

s'achète sans qu'il soit tenu compte de l'équivalence qui doit en être la règle essentielle; on prend pour valeur des choses « le besoin qu'en peut avoir l'acquéreur ou l'emprunteur, en place de leur prix de revient et de leur utilité commune » (1).

Puisque le mal vient du libéralisme et que ce dernier a été consacré par la Révolution, La Tour du Pin déclare que, pour le guérir, il faut songer non « à une contre-Révolution... mais à une action en sens inverse, c'est-à-dire tendant à reconstituer les organismes sociaux essentiels sur lesquels la Révolution a exercé son action dissolvante: la société religieuse, la société domestique et la société professionnelle » (2).

La société doit être religieuse en ce sens que les mœurs, les lois et les institutions s'inspireront des préceptes évangéliques. Après Le Play, La Tour du Pin rappelle que « la prospérité des sociétés humaines, familles, corporations ou nations, est en raison directe de leur fidélité aux préceptes de la loi » (3). La loi, c'est pour lui, le Décalogue, mais l'Evangile en est en quelque sorte « la jurisprudence », puisqu'il y introduit le principe de l'amour.

La société doit protéger le foyer domestique; la famille est, en effet, la cellule sociale par excellence. Il faut en faire un groupement fort et durable, et le père de famille en occupera la place d'honneur, avec tous les pouvoirs et toutes les responsabilités qui s'attachent à sa charge. La famille est faite « pour protéger l'homme, et la société pour protéger la famille » (4).

La société professionnelle complétera l'organisation désirée par La Tour du Pin, mais cette société pour exister, appelle la résurrection du régime corporatif. Seul, ce régime ramènera l'aisance dans les familles ouvrières, et dans la société le règne de la paix, car il constitue « l'organisation du travail la plus conforme aux principes de l'ordre social chrétien et la plus favorable au règne de la paix et de la prospérité générales » (5).

Ce qui caractérise ce régime, c'est qu'il consacre la reconnaissance d'un droit propre pour chacun des membres de la corporation, pour la corporation elle-même, enfin pour l'Etat envers celle-ci.

---

(1) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 211.
(2) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 212-213.
(3) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 204.
(4) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 215.
(5) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 16.

Chaque ouvrier y a cette « *possession d'état* » qui lui garantit des conditions de travail fixes et écarte les incertitudes du lendemain. Ces garanties sont elles-mêmes sauvegardées par les statuts de l'association et par sa magistrature propre.

Le régime assure « un respect égal des droits divers » (1). et cette protection accordée à tous également, fait que l'harmonie règne et que la solidarité qui en découle écarte tout ferment de discorde.

La corporation s'insère dans la vie collective et devient, non pas une société purement privée, mais une institution sociale qui doit avoir sa place dans l'organisation de la Commune et même dans celle de l'Etat. Constituant ainsi une sorte d'Etat dans l'Etat, c'est-à-dire qu'étant « liée à lui par un contrat moral comportant des attributions et des obligations réciproques » (2), la sauvegarde de ses droits sera assurée par le pouvoir central qui interviendra pour homologuer les règles corporatives, sans toutefois s'immiscer dans leur élaboration: il ne devra ni les inspirer, ni les imposer.

Si, pour La Tour du Pin, le régime corporatif s'incarne en trois droits, il s'incarne également en trois pratiques qui sont: le patrimoine, le chef-d'œuvre et le suffrage.

La corporation suppose l'existence d'un patrimoine indivisible et inaliénable, à la constitution duquel le capital et le travail doivent également contribuer. Ce patrimoine constitue pour l'ouvrier le moyen le plus sûr d'accéder à la propriété, qui est une des bases de l'ordre social; cette propriété sera collective, soit, mais ce sera tout de même une propriété, des avantages de laquelle l'ouvrier pourra jouir.

Dès que l'ouvrier aura acquis une certaine habileté professionnelle consacrée par le chef-d'œuvre, il sera par le fait même, en possession d'un métier qui lui vaudra un privilège et que seul un jugement pourra lui supprimer. C'est donc là une autre forme de propriété dont il pourra bénéficier, grâce à l'organisation corporative.

Il est à prévoir que le jour où l'ouvrier aura quelque chose à conserver, il deviendra conservateur.

Puisque la corporation devra édicter des règlements, juger les contestations qui s'élèveront dans son sein et administrer son patrimoine, tous les éléments qui la composent devront nécessairement participer à son gouvernement, « non pas selon le nombre des individus, mais selon l'ordre des fonctions sociales » (3).

---

(1) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 31.
(2) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 24.
(3) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 23.

Les avantages du régime corporatif dont La Tour du Pin poursuivra la substitution au régime dit de la liberté du travail sont, selon lui, « l'arrêt de la décadence économique par la loyauté de la concurrence et la prospérité du métier; — l'arrêt de la décadence morale par la conservation des foyers et le retour à la vie de famille; — l'arrêt de la décadence politique par le rétablissement pour chacun de la possession d'état » (1).

Seul, ce régime, ajoutera-t-il, « recèle le seul principe vraiment conservateur d'un ordre démocratique à la base et aristocratique au sommet, c'est-à-dire, l'ordre naturel » (2).

Cette organisation du travail, à son sens, doit cependant être réglementée par une législation chrétienne, afin qu'elle soit animée d'un esprit de charité, de solidarité et de liberté à la fois.

Les fils d'un même père ne forment-ils pas une seule et même famille et ne doivent-ils pas s'aimer comme des frères? Ils ne doivent donc s'imposer d'autres contraintes que celles qui sont fondées sur le respect de l'esprit de charité et de solidarité. N'est-ce pas l'idée de solidarité qui, au Moyen âge, inspirait, dans les campagnes, le régime féodal et, dans les villes, le régime corporatif? N'est-ce pas à l'esprit de liberté que la civilisation chrétienne doit de s'être développée en luttant contre l'absolutisme tyrannique et envahissant?

Pour que cet esprit de charité, de solidarité et de liberté imprègne la législation du travail, il faut faire appel au concours de l'Eglise, de l'Etat et de l'initiative professionnelle. « Deux forces sociales seules sont encore debout: l'Eglise et l'Etat, l'une pour ranimer l'esprit de charité, l'autre pour rétablir le fait de solidarité. Et il faut y recourir, c'est-à-dire au prêtre et au législateur: au prêtre, pour nous enseigner le devoir social, au législateur, pour en faciliter l'accomplissement » (3).

*
**

Ainsi, pour la Tour du Pin, le libéralisme est la cause profonde du mal social. Ce régime porte en lui son principe de mort; car, « à la conception que l'ouvrier est pour le patron un outil, répond nécessairement celle que le patron est pour l'ouvrier une caisse — une caisse qu'il doit remplir, mais qu'il lui serait beaucoup plus agréable de vider à son profit.

(1) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 32-33.
(2) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 39.
(3) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 124.

Si bien qu'à cet outil, mis à côté de cette caisse, il ne manque que la main d'un politicien pour l'employer à forcer la caisse » (1).

Avec une vue prophétique, La Tour du Pin a nettement indiqué que les rapports à intervenir entre patrons et ouvriers allaient de plus en plus se poser sur le terrain social et non plus sur le terrain individuel.

Stigmatisant l'attitude de la classe patronale qui, sous le voile de l'anonymat, se dérobe aux responsabilités, il prédit que l'ouvrier arrachera peu à peu à celle-ci tout ce qu'elle ne veut pas lui concéder: le capital est appelé, non pas à disparaître, mais à changer de main, s'il ne veut pas se résoudre à faire sa « nuit du 4 août ».

« Le libéralisme, ajoute-t-il, a engendré le socialisme par la logique de ses principes et par la réaction contre ses pratiques. » (2). Dès lors, dans le conflit qui va se poursuivre, dans les rapports qui vont s'établir entre la classe patronale et la classe ouvrière, il pense que les catholiques doivent intervenir pour essayer d'y apporter une part d'idéal et de justice. Leur action, La Tour du Pin la juge non seulement utile, mais il la croit indispensable, car, « faire droit à ce que le socialisme a de juste dans ses revendications, ce n'est pas ouvrir la porte à ce qu'elles ont d'excessif. Tandis que fuir les problèmes sociaux ou se montrer impuissant à les résoudre, c'est faire le jeu de la Révolution sociale, au lieu de lui disputer le terrain » (3). Ce qu'il fit personnellement sur le terrain de l'action, nous l'examinerons plus loin, en étudiant l'*Œuvre des Cercles Catholiques d'ouvriers* à la fondation de laquelle il collabora avec Albert de Mun.

Avec La Tour du Pin s'achève la liste des précurseurs dont Albert de Mun dépend ou dont il peut se réclamer. Chacun a apporté sa pierre à l'édifice ; de Mun aura connu la gloire de travailler à son achèvement.

Ouvriers de la première ou de la dernière heure, tous ces fils du Christ ont désigné aux générations successives la route qui mène vers l'idéal, et leur ont montré les abîmes dans lesquels elles iraient fatalement s'engloutir, si elles s'en écartaient.

(1) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 150.
(2) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 38.
(3) La Tour Du Pin. Op. cit., p. 128.

Cette route dont ils ont posé les jalons, est en quelque sorte comme un immense trottoir roulant, qui dans sa course a entraîné, malgré eux, les hommes les plus nobles et les plus chevaleresques, dès qu'ils y ont eu mis le pied : certains ont pu avoir des défaillances et tomber en route, aucun n'a pu revenir en arrière.

De Mun, à l'exemple de ses devanciers, devait s'engager dans la voie qu'ils lui avaient tracée ; ils l'ont aidé à en franchir les étapes et à pousser plus avant le mouvement que leur foi ardente et généreuse avait déclanché. Hommes de science ou hommes d'action, tous furent des apôtres animés d'une seule préoccupation : celle de ramener la paix et la justice dans une société tourmentée et meurtrie par d'affreuses misères physiques et morales.

Ces hommes nous apparaissent comme formant deux groupes distincts: de Lamennais jusqu'à Le Play, les initiateurs du catholicisme social constatent le mal qui trouble la société, mais leur amour passionné pour la Liberté, et leur foi dans la Révolution, les empêchent d'en discerner les causes véritables, et partant, d'en déterminer exactement les remèdes.

Avec Le Play, les précurseurs dénoncent « les faux dogmes » comme la cause première du mal social, et refusent de conclure le mariage projeté entre l'Eglise et la Révolution. Leur œuvre fut, d'ailleurs, plus scientifique ; aux rêves et aux enthousiasmes de la première heure, font place bientôt des études plus approfondies et des réalisations concrètes.

Tous, néanmoins, furent unanimes à proclamer leur foi dans la vertu sociale du christianisme. Ils ont demandé aux hommes de revenir vers l'Eglise, et à l'Eglise de retourner au peuple. Tous ont tenu à rappeler que le Christ, le premier dans ce monde, avait prêché la fraternité universelle, et avait prononcé cette parole sublime qu'est le *misereor super turbam.*

Leur œuvre et leur action expliquent celles d'Albert de Mun; ils furent les « illuminateurs de sa pensée », et la doctrine sociale de ce dernier est comme le produit d'un legs accumulé par ceux qui l'ont précédé — legs qu'ils ont sans cesse accru et modifié par quelque apport nouveau.

Quelle fut la part d'influence exercée par chacun d'eux ? Il est bien difficile de le déterminer exactement, car nous sommes là dans le domaine de l'impondérable. Du moins, nous sommes-nous efforcé d'exposer la part contributive apportée par chacun au mouvement catholique social dont ils ont préparé l'épanouissement. Cette étude nous semblait indispensable ; car, à présent, elle va nous permettre de mieux comprendre la doctrine et l'œuvre sociale d'Albert de Mun.

DEUXIÈME PARTIE

LA DOCTRINE

L'examen de l'œuvre sociale d'Albert de Mun ne peut être utilement poursuivie, qu'à la condition d'en dégager au préalable, les principes qui l'ont inspirée.

Pour être féconde, toute œuvre, quelle qu'elle soit, doit nécessairement s'appuyer sur des bases doctrinales nettement définies, car la doctrine est le meilleur propulseur de l'action et son gouvernail le plus sûr.

L'étude de la doctrine sociale d'Albert de Mun ne va pas cependant sans présenter quelques difficultés. Nulle part, en effet, de Mun ne nous en a fourni un exposé complet, et si quelques grandes idées la dominent, c'est surtout en fouillant dans ses œuvres, qu'on peut en dégager les éléments épars.

Cette doctrine, de plus, est en quelque sorte la résultante d'une évolution, car elle s'est élaborée peu à peu, non seulement au contact des réalités, mais encore à la suite des critiques dont elle a été l'objet, et qui ont ainsi amené de Mun à la préciser.

Nous nous proposons dès lors, dans un premier chapitre, de voir quels sont les principes doctrinaux à la lumière desquels de Mun a poursuivi son œuvre sociale. Vivement sollicité, dès le début de sa vocation, par la question sociale qui lui apparaissait comme une question à la fois d'ordre économique et d'ordre moral, il s'est attaché à en déterminer les causes et à en rechercher les remèdes. S'il vit rapidement que les causes pouvaient se ramener, d'une part, à une idée : le génie de la

Révolution, et, d'autre part, à une doctrine qui en était la fille : le libéralisme économique, par contre, ce n'est que progressivement qu'il en précisa les remèdes.

Ces remèdes, il les aperçut d'abord dans la contre-révolution, c'est-à-dire dans l'affirmation des principes qui font reposer la société sur la loi chrétienne, et dans le dévouement de la classe dirigeante pour la classe ouvrière.

L'étude et l'expérience l'amenèrent par la suite à la conception du syndicat mixte qui concrétisa, à ses yeux, l'idée corporative jusqu'alors imprécise dans son esprit.

Ce n'est que lorsqu'il se rendit compte des obstacles à la réalisation de cette forme du syndicat, et qu'il eût constaté l'impuissance de l'initiative privée à guérir les maux engendrés par la libre concurrence, qu'il réclama l'élaboration d'une législation protectrice du travail et le rétablissement de l'organisation professionnelle.

Dans un second chapitre, nous verrons quelles ont été les critiques qui ont été adressées, soit à de Mun personnellement, soit à travers lui, à la doctrine catholique sociale. Les unes ne sont pas pour nous surprendre, car elles viennent des ennemis de sa foi : ce sont celles dont le catholicisme est couramment l'objet. Les autres — la chose peut paraître étonnante — émanent de groupements composés en majeure partie de catholiques : ce sont surtout celles-là qu'il nous a paru intéressant de signaler, de discuter et, s'il y a lieu, de réfuter.

CHAPITRE Ier

LES PRINCIPES

La vocation sociale d'Albert de Mun a eu pour cause initiale la guerre de 1870, et les tristes événements de la Commune ; l'accablement de la défaite qui pesait douloureusement sur le pays, et qui était accru par la lutte fratricide qu'elle provoqua, fit naître dans son âme un « immense désir de régénération chrétienne et sociale » (1).

A l'origine donc, ce ne sont ni les abus du régime industriel, ni les souffrances des masses populaires qui déterminent sa vocation sociale, ce sont uniquement les malheurs qui s'abattent sur la France, et auxquels il va s'attacher à découvrir non seulement des raisons techniques, mais des causes morales et philosophiques.

Le drame de la Commune lui dévoilait l'existence d'une société minée par un mal profond, d'ordre essentiellement moral. Où était la source de ce mal ? Quelle en serait la guérison ? Telles sont les questions qui, dès le début, se posèrent à son esprit préoccupé de l'avenir national.

L'insurrection parisienne avait été la manifestation d'une hostilité déconcertante : le meurtre des otages de la Roquette, les incendies de la Villette, le massacre des religieux et des gardes municipaux, avaient révélé chez les combattants une haine farouche, et apparemment incompréhensible, contre la religion et contre l'autorité.

De Mun a raconté comment il aperçut soudain cet abîme creusé au sein de la société. Accompagnant le général de Ladmirault, auquel il était attaché, il croisa un groupe de soldats qui portaient un homme couvert de sang. Le général fait arrêter le convoi et s'informe. « Mon général, c'est un insurgé,

---

(1) De Mun. *Ma vocation sociale,* p. 18.

répondent les soldats. » Alors, le cadavre vivant se soulève sur sa civière, et tendant son bras vers le groupe qui l'entoure, de répondre : « Les insurgés, c'est vous ! » (1)

Cette apostrophe éclairait d'un jour sinistre cette tragédie poignante dont la société légale portait la responsabilité devant l'histoire. « Qu'avait fait cette société légale, depuis tant d'années qu'elle incarnait l'ordre public, pour donner au peuple une règle morale, pour éveiller et former sa conscience, pour apaiser par un effort de justice la plainte de sa souffrance ? » (2).

Cette responsabilité des classes élevées, de Mun en eut encore davantage le sentiment, lorsqu'il participa aux enquêtes prescrites dans le but de rechercher les causes de l'insurrection. Ces enquêtes lui firent toucher du doigt « de cruelles misères, quelquefois de lamentables méprises où apparaissait ainsi, dans sa conduite, le mal fait au peuple par l'indifférence des classes élevées » (3).

Sa déposition faite devant la commission parlementaire, présidée par le comte Daru, contient en germe et la pensée de son action sociale, et cette responsabilité des classes bourgeoises. « Il y a aujourd'hui entre les diverses classes de la société un abîme profond, qui ne peut être comblé que par le temps et par une éducation morale meilleure donnée à la classe ouvrière. Je suis bien éloigné de croire que la force seule puisse en venir à bout » (4).

Si de Mun inclinait à l'action sociale par sentiment patriotique et charitable, il se trouvait incapable encore d'en définir la forme. Il allait, avouera-t-il lui-même, attiré par « tous les foyers de vie catholique et d'activité sociale... avec une curiosité mêlée d'espérance, semblable à un homme qui cherche sa route en s'arrêtant à tous les poteaux » (5).

Le premier document public dans lequel il ait exprimé avec netteté ses idées sociales, est « L'Appel aux hommes de bonne volonté », qui fut lancé le 24 décembre 1871.

Ce document fut publié dans les circonstances suivantes. Maurice Maignen, membre de la Congrégation des Frères de Saint-Vincent de Paul, dirigeait à Montparnasse, après l'avoir fondé, un cercle de jeunes ouvriers. Ayant été invité à le visiter, de Mun fut enthousiasmé par cette organisation, conçue sur des bases nouvelles et différentes de celles des patronages.

---

(1) De Mun. *Ma vocation sociale*, p. 22.
(2) De Mun. *Ma vocation sociale*, p. 22.
(3) De Mun. *Ma vocation sociale*, p. 32.
(4) De Mun. *Ma vocation sociale*, p. 35.
(5) De Mun. *Ma vocation sociale*, p. 47.

Ce fut alors qu'il acquit cette conviction, que le Cercle était le moyen le plus sûr « d'arriver au peuple et de le sauver ». « Nous n'hésitions plus sur la forme que nous donnerions à nos aspirations. Sans plus chercher, nous prendrions, pour atteindre le peuple et parler à son cœur, l'instrument que la Providence mettait entre nos mains. Ce n'était pas assez de sauver le Cercle Montparnasse ; nous irions en fonder de semblables dans tous les quartiers de Paris, en commençant par les plus populaires... là même où la question sociale, faite de colère et d'injustice, d'égoïsme et de révolte, s'était dans un éclair dressée devant nous. » (1).

Décidé à l'action, de Mun crée, avec quelques amis, un comité pour la fondation de cercles catholiques d'ouvriers dans Paris : le premier acte du comité fut cet « Appel aux hommes de bonne volonté » :

« La question ouvrière à l'heure présente, y était-il dit, n'est « plus un problème à discuter. Elle se pose devant nous « comme une menace, comme un péril permanent. Il faut la « résoudre... La Révolution est près d'atteindre son but... Aux « doctrines subsersives, aux enseignements funestes, il faut « opposer les saintes leçons de l'Evangile ; au matérialisme, « les notions de sacrifice ; à l'esprit cosmopolite, l'idée de « patrie ; à la négation athée, l'affirmation catholique. Il im- « porte de détruire ces préjugés qui divisent et engendrent, « d'une part, le mépris et l'indifférence, et de l'autre, la haine « et l'envie. Les hommes des classes privilégiées ont des de- « voirs à remplir vis-à-vis des ouvriers, leurs frères... » (2).

« L'Appel aux hommes de bonne volonté » présente une importance qu'on ne saurait trop souligner quand on étudie l'œuvre sociale d'Albert de Mun : il est resté, en effet, le fondement de son action — « l'expérience devait en préciser les termes, elle ne devait pas en modifier l'esprit » (3).

Son examen révèle chez de Mun :

— La nécessité de résoudre la question sociale, après en avoir constaté l'existence ;

— La préoccupation de refaire une société chrétienne, en rompant ouvertement avec les doctrines de la Révolution, et en mettant une confiance absolue dans les enseignements de l'Eglise ;

---

(1) De Mun. *Ma vocation sociale*, p. 67.
(2) De Mun. *Ma vocation sociale*, p. 72-73.
(3) J. Lerolle. *Les Catholiques Sociaux au Parlement : A. De Mun.* Semaine sociale de Metz, 1919.

— L'obligation pour les classes élevées de remplir leur devoir social vis-à-vis des masses populaires.

Voyons successivement, quelle idée il se faisait de la question sociale, quelles en étaient pour lui, les causes, et quels remèdes il jugeait nécessaire d'y apporter.

§ I. LA QUESTION SOCIALE

Dès qu'il voulut se consacrer à la régénération morale de la France, de Mun constata que la question sociale était « la terrible réalité de notre siècle ». Il s'indignait que des hommes d'Etat, comme Gambetta et comme Thiers, ne s'en fussent pas préoccupés, et l'aient même méconnue. Gambetta ne l'avait-il pas niée, et Thiers n'avait-il pas écrit, dans son rapport sur l'Assistance publique, en 1850, que « la société actuelle, reposant sur les bases les plus justes, ne saurait être améliorée ? »

Les problèmes angoissants que cette question soulevait appelaient une solution. Mais pour les résoudre, ne fallait-il pas savoir d'abord exactement ce que c'était que la question sociale ? « Qu'est-ce que la question sociale ? De la réponse que chacun fait à cette question, dépend la manière dont il en comprend la solution. » (1).

Pour les uns, ce « n'est que l'éclosion, à la surface de la société, des passions mauvaises qui couvent dans son sein, le cri de révolte de l'envie, et la revanche des pauvres contre les riches » (2). De Mun estime que pour ceux-là, la force est le seul remède possible au mal social : « aux revendications populaires » il faut répondre par des « coups de fusil » (3).

Pour d'autres, la formule de Gambetta : « Il n'y a pas de question sociale, il n'y a que des questions sociales » (4), semble convenir parfaitement à « l'opportunisme bourgeois, satisfait d'un état dont le principal mérite était de l'avoir enfanté, et dont il consentait seulement à améliorer les détails en y mêlant un peu de philanthropie » (5). Cette conception est particulièrement chère aux tenants de l'économie libérale : pour ces derniers, en effet, la question sociale n'apparaît en

(1) De Mun. *Discours*. T. V, p. 331.
(2) De Mun. *Discours*. T. V, pp. 331-332.
(3) De Mun. *Discours*. T. V, p. 332.
(4) M. Poincaré dans un récent banquet politique, le 24 avril 1924, s'est plu à reconnaître dans la formule de Gambetta, « une admirable parole odieusement défigurée ».
(5) De Mun. *Discours*. T. V, p. 332.

somme, que comme l'éternelle question des riches et des pauvres.

D'autres, enfin, « reconnaissent bien qu'il y a une question fondamentale qui se retrouve dans tous les problèmes sociaux, mais ils déclarent que ce n'est pas une question d'organisation économique, mais seulement une question religieuse » (1). Parmi les économistes qui partagent cette dernière opinion, se rangent un assez grand nombre de catholiques, et c'est ainsi que M. Claudio Jannet a pu écrire : « Par quelque côté qu'on étudie les phénomènes de notre temps, on en vient toujours à cette constatation : c'est que la question sociale est, non pas une question d'organisation d'ordre économique, mais une question religieuse » (2).

Pour Albert de Mun, les uns et les autres se trompent, car tous procèdent d'un point de vue inexact. Sans doute, il y a, entre la question religieuse et la question sociale, une intimité incontestable. La religion, « d'où découlent les règles de la morale, domine toutes les relations des hommes entre eux, aussi bien dans l'ordre économique que dans l'ordre politique; mais la question religieuse n'est pas toute la question sociale, et celle-ci prend sa source dans le vice de l'organisation économique » (3). La question sociale est donc non seulement une question morale, mais aussi une question économique, car il s'agit, au fond, d'une injustice qui réside essentiellement dans la différence dont le travail et le capital sont traités et rémunérés.

Incontestablement, le monde économique révèle un état de guerre perpétuel entre capitalistes et travailleurs ; cet état de guerre se traduit par des grèves et des lock-out dont l'acuité va croissant. De plus, la classe ouvrière se trouve dans un état de misère qui tend à devenir chronique : le paupérisme est, en effet, un mal spécial à notre siècle. Il faut reconnaître que « ceux qui tirent leurs revenus des capitaux se sont enrichis dans une proportion beaucoup plus forte que ceux qui vivent du produit de leur travail » (4). L'influence du capital est prépondérante ; le travail se trouve, vis-à-vis de lui, dans une situation d'infériorité que caractérisent et l'insuffisance de la rétribution, et les conditions inégales dans lesquelles celle-ci est déterminée.

Si les capitalistes « voient l'existence de leur famille assurée sans que leur femme et leurs enfants soient obligés de

(1) De Mun. *Discours.* T. V, p. 332
(2) Claudio Jannet. *Socialisme d'Etat,* p. 552.
(3) De Mun. *Discours.* T. V, p. 332.
(4) De Mun. *Discours.* T. V, p. 333.

concourir au travail, leur foyer garanti, leur vieillesse préservée », pour les ouvriers, il n'existe rien de semblable. Pour eux, « la vie est mal assurée, la famille tout entière est livrée au labeur journalier, le foyer est détruit, le lendemain incertain, la vieillesse vouée à l'insécurité » (1).

Il y a plus. Pour les premiers, « la propriété est l'état normal, l'accès en est facile, la jouissance protégée par une législation jalouse » ; pour les seconds, « la propriété individuelle est une rare exception, la propriété collective est un rêve irréalisable, le salariat perpétuel est la loi commune » (2).

Comment voulez-vous, qu'en présence d'une inégalité semblable, et qui est due à ce fait, que le capital et le travail réunis autrefois, sont aujourd'hui séparés, l'ouvrier n'en arrive point à se laisser persuader que la richesse est injustement répartie ? Les transformations politiques n'ont pas entraîné de modifications dans l'ordre économique. Qu'y a-t-il, dès lors, de changé dans la situation sociale des ouvriers ? Le bulletin de vote ne leur a pas donné la liberté économique, et si sur le terrain politique ils sont les plus forts, parce qu'ils sont le nombre, sur le terrain économique ils demeurent les plus faibles « parce que le travail est toujours pour eux, pour leur famille, une question de subsistance » (3).

La question sociale est une question de subsistance, et, par là, s'écrie alors de Mun, « j'entends parler alors, non seulement du pain quotidien, mais de la possibilité pour l'ouvrier de vivre sans épuiser ses forces dans un labeur qui les use et les brise prématurément, la possibilité de gagner sa vie et celle des siens sans être déchu de toutes les satisfactions légitimes, sans être obligé de renoncer pour cela à tout ce qui est pour l'homme le soutien, la force et la joie, au repos nécessaire, au foyer décent et honoré, à la vie de famille, à l'éducation des enfants, à la sécurité du lendemain » (4). Ces droits auxquels nul être humain ne saurait renoncer, pourquoi les ouvriers en seraient-ils privés ?

Ainsi donc, à la fois question religieuse par son aspect moral et question économique, la question sociale « se dresse au-dessus des théories, des calculs et des raisonnements les mieux établis, et... elle éclate dans sa brutalité, en éveillant dans les âmes la voix invincible de la justice et de l'humanité » (5). Elle appelle nécessairement une solution. Avant d'en déter-

---

(1) De Mun. *Discours*. T. V, p. 333.
(2) De Mun. *Discours*. T. V, p. 333.
(3) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 64.
(4) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 65.
(5) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 65.

miner les éléments, voyons quelles sont, pour de Mun, les causes des maux dont souffre la société actuelle et, en particulier, le monde du travail.

§ II. LES CAUSES

Les causes du mal social, Albert de Mun les ramène, d'une part, à une idée, et, d'autre part, à une doctrine.

I. *Le génie de la Révolution.* — L'idée, cause première de la question sociale, c'est le génie de la Révolution.

Ce que de Mun reproche par-dessus tout à la Révolution, ce n'est pas d'avoir mis fin aux abus de l'ancien régime, mais d'avoir, à la suite du travail accompli par la Réforme dans les esprits, proclamé pour la première fois « comme base de la constitution sociale... la séparation entre la loi divine et la loi humaine, celle-ci affranchie de tout lien avec l'autre, et fondée sur l'indépendance absolue de l'homme vis-à-vis du Créateur » (1). L'œuvre révolutionnaire a eu pour fin d'affranchir les droits de l'homme de la tutelle divine, et même, de les opposer aux droits de Dieu.

Si la société est aujourd'hui plongée dans un trouble profond, si la question sociale se révèle au dehors par des éclats sinistres et se manifeste au grand jour par des agitations qui divisent les cœurs, c'est, avant tout, parce que la Révolution s'est attaquée au droit et à l'autorité pour y substituer la force et le nombre.

Longtemps les esprits sont demeurés sans s'en apercevoir : le mirage révolutionnaire les fascinait ; car ils n'ont vu d'abord que les idées généreuses de justice et d'affranchissement universel, les promesses de liberté, les rêves d'égalité fraternelle. En réalité, la Révolution n'éblouissait les peuples que parce qu'elle s'enveloppait dans le « manteau du christianisme »; « foulant ensuite aux pieds son manteau, elle apraît dans le néant de ses promesses et la nudité de son origine » (2).

Diderot, en 1750, avait formulé le programme des philosophes, érigés « en parti » et presque « en église », dira Voltaire : « O Nature, souveraine de tous les êtres, et vous, ses filles adorables, Vertu, Raison, Vérité, soyez à jamais nos seules divinités ! » Telle est l'idée que le dix-huitième siècle couva et vit se propager en bousculant les traditions jusqu'alors res-

---

(1) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 214.
(2) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 213.

pectées. Le Christianisme lui apparut désuet. Pourquoi aussi s'obstinait-il à enseigner aux hommes le renoncement à la Nature ? La Nature, l'éternelle sacrifiée, entendait prendre sa revanche : l'heure est venue où elle va donner naissance à la Raison, et celle-ci, en fille reconnaissante, loin de contrarier la Nature, va s'en prendre à la Révélation.

« L'Encyclopédie, a dit Nisard, n'est pas un livre, c'est un acte. » Acte d'hostilité, acte de destruction, dont les effets dissolvants vont s'exercer sur les idées morales, religieuses et sociales, qui sont le vieux fonds accumulé par la tradition, pour servir d'assises à la société.

La répudiation de la loi divine n'a pas tardé à porter ses fruits ; « l'homme souverainement maître de lui-même et des choses, est tombé dans l'esclavage de ses passions et dans la servitude de son égoïsme » (1). Qu'en est-il résulté ? Les liens sociaux qui naissent du sentiment des devoirs réciproques imposés par la loi divine, et du respect des droits légitimes qu'elle seule peut garantir, ont été rompus. La rupture des liens sociaux a entraîné la brusque destruction des corps spontanés de la nation et des groupements naturels formés par le voisinage ou l'intérêt commun. Avec son esprit de négation, supprimant toute croyance, toute hiérarchie, toute autorité, la Révolution, faisant table rase de ces institutions qu'étaient les associations corporatives, n'a réservé ses faveurs qu'à l'individu seul. Incapable de réaliser l'ordre social, après avoir bouleversé tout ce qui existait avant elle, elle a laissé le pays non pas désorganisé, mais inorganisé.

L'intérêt personnel, conséquence naturelle de l'indépendance de l'homme, est devenu la règle de ses actions. Considérant l'homme *in abstracto,* et en dehors du milieu social dans lequel il évolue nécessairement, la Révolution a imaginé un être théorique, vivant dans une société également théorique, pour laquelle n'existaient ni lien social, ni loi divine, ni tradition historique. Cette situation sociale dont souffre profondément le peuple a un nom : c'est l'individualisme. Or, l'individualisme est « la plaie qui ronge la société tout entière ». Montégut a dit qu'il était « un état monstrueux où l'homme, atome égoïste autant que faible, libre mais impuissant, sans autre loi que lui-même, mais sans secours contre lui-même, tourbillonne autour des autres atomes ses frères, se heurtant fréquemment à eux, ne s'y agrégeant jamais qu'accidentellement ou passagèrement ».

Sous l'empire du Contrat Social, dont Mallet du Pan a pu écrire qu'il est « le Coran des discoureurs de 89, des Jacobins

(1) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 214.

de 90, et des Forcenés de 93 », la Révolution a conçu, pour cet être abstrait et purement fictif, une législation économique et une législation politique spéciales, dont le résultat fut, avec la destruction des organismes sociaux existants, de renforcer la puissance du pouvoir central, et d'abandonner le travail à la merci du capital.

Le Moyen-âge avait légué à la société moderne une organisation telle que le pays avait des corps organisés, dans lesquels les devoirs et les intérêts communs de la profession étaient représentés, exercés et défendus. Or l'individualisme désagrégea et détruisit ces institutions ; désormais, l'ouvrier abandonné est livré à lui-même ; il souffre de son isolement, car il ne peut plus réclamer de protection ni trouver dans l'organisation moderne du travail, la compensation de ses misères. Ainsi isolés, et gouvernés exclusivement par leurs intérêts particuliers, les ouvriers sont nécessairement livrés à tous les conflits que ces intérêts peuvent faire naître. N'est-ce pas cette situation que Chapelier a consacrée, en 1791, dans son rapport concluant à la suppression du droit de réunion professionnelle ?

Le conflit social était fatal, parce que la Révolution, si elle a supprimé les castes et les privilèges, a, par contre, créé la classe des riches et celle des pauvres ; et comme le fera observer de Mun, « une société dans laquelle les individus ne peuvent appartenir qu'à l'une ou l'autre de ces deux catégories, est vouée nécessairement à l'antagonisme et bientôt à la haine » (1). L'individualisme, en créant un conflit permanent entre les forts et les faibles, ne pouvait que transformer les relations des hommes entre eux en relations de guerre perpétuelle, et aboutir à l'anarchie sociale.

II. *Le Libéralisme.* — La répudiation de la loi divine n'a pas eu seulement comme résultat la rupture des liens sociaux et l'individualisme ; elle a eu de plus, pour conséquence, l'élaboration d'une doctrine : le libéralisme économique.

La liberté absolue, condition nécessaire de la satisfaction des intérêts, est devenue le fondement des relations des hommes entre eux.

Ce que de Mun reproche à cette doctrine, dont la devise, tristement célèbre : « Laissez-faire, laissez-passer » a prévalu au début du dix-neuvième siècle, c'est d'assimiler le travail à une marchandise qui, semblable à celle que l'on trouve sur le marché, se vend, et s'achète.

Le résultat d'une telle conception fait que « celui qui

---

(1) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 37.

l'achète, et celui qui la vend, sont dégagés et quittes l'un envers l'autre, lorsque l'un a payé, et que l'autre a reçu le prix de la marchandise, c'est-à-dire, le salaire, débattu entre eux avec une liberté bien souvent plus théorique que pratique » (1).

Les devoirs réciproques qui, jadis, conditionnaient l'entente nécessaire entre le maître et l'ouvrier, n'existent plus. La loi de l'offre et de la demande, dans son jeu brutal, rompt l'harmonie entre le capital et le travail ; « l'intérêt de l'un est d'acheter au plus bas prix, celui de l'autre de vendre au prix le plus élevé » (2). On parle de liberté. Mais c'est là une prétention inexacte : sont-ils vraiment libres ceux qui vont s'aborder sur le marché au moment de traiter ?

Les patrons, d'une part, ne considèrent plus l'ouvrier comme un homme, mais comme l'instrument du succès dans la lutte que la concurrence les oblige à soutenir journellement. « Dans le combat engagé entre les producteurs, il est le moyen de la victoire, et la victoire appartient au plus fort. » La vie économique est une lutte perpétuelle se poursuivant sans trêve ni merci ; car, « celui qui s'arrête est vaincu et condamné à périr. Il faut marcher ; et marcher, c'est produire beaucoup... produire vite, le plus vite possible, c'est-à-dire, en abusant s'il le faut, des forces de l'homme ; produire à bon marché, c'est-à-dire, en employant les moyens les moins chers ; la femme, l'enfant lui-même, qui se payent d'un salaire moins élevé » (3).

Les ouvriers, d'autre part, poussés par la faim, pressés par les besoins de leur famille, n'ayant pas de ressources, pas de moyens, ne sont pas libres ; et la lutte, dès lors, devient inégale. S'ils n'acceptent pas les conditions qui leur sont imposées et qu'ils ne peuvent pas discuter, il peut y avoir péril pour eux et pour les leurs, car la faim les guette, et le besoin « est la cause de toute leur faiblesse ».

On se passionne ainsi pour des théories dont on ne peut soupçonner toutes les conséquences pratiques. Cobden a donné la formule de cette loi érigée en système : « Quand deux ouvriers courent après un maître, les salaires baissent. Quand deux maîtres courent après un ouvrier, les salaires haussent. » Et de Mun, commentant la formule, ajoutera : « On n'a pas songé à ce qu'il y a de misères accumulées dans la première de ces perspectives : les salaires baissent, et de crises industrielles, c'est-à-dire de misères nouvelles dans la seconde : les salaires haussent. » (4).

---

(1) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 137.
(2) De Mun. *Discours.* T. III, p. 45.
(3) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 66.
(4) De Mun. *Discours.* T. III, p. 46.

La lutte, en fin de compte, doit se produire formidable ; elle sera d'autant plus terrible dans ses conséquences que la vie humaine, en définitive, en est l'enjeu, et le dernier mot doit être l'écrasement du plus faible par le plus fort.

Certains économistes, comme Leroy-Beaulieu (1), ou comme de Molinari (2), reconnaissent la fatalité de ces résultats. Mais, sans plus s'en émouvoir, ils déclarent que ces résultats sont la conséquence forcée, malheureuse, mais cependant bienfaisante du libre jeu des forces économiques. Le progrès, pour eux, doit sortir de l'excès même du mal, et la liberté, automatiquement, substituera à la période chaotique actuelle une ère de prospérité, dans laquelle l'harmonie se rétablira naturellement entre les différents facteurs de la production.

De Mun s'élève contre cet optimisme confiant. « C'est faire une réponse inacceptable pour ceux qui souffrent, qui meurent à la peine, et pour qui cette transition se prolonge depuis si longtemps qu'elle est devenue l'état permanent (3). La liberté n'est digne de ce nom que si elle est une réalité, que si elle protège tous les droits, que si elle donne satisfaction à tous les besoins légitimes. Ce n'est pas cette liberté-là qu'on a donnée au peuple en 1791. Ce qu'on lui a donné, Louis Blanc l'a résumé d'un mot : « Quand les armes sont inégales, la liberté n'est que l'hypocrisie de l'oppression. » (4).

Individualisme d'une part, libéralisme économique d'autre part, se rattachant tous deux à cet antagonisme irréductible qui surgit entre la Révolution et le Catholicisme, telles sont pour de Mun les deux causes du mal social actuel.

§ III. LES REMÈDES

Les remèdes préconisés par Albert de Mun pour résoudre la question sociale sont comme celle-ci, à la fois d'ordre moral et d'ordre économique.

Puisque la Révolution est une doctrine sociale qui « prétend fonder la société sur la volonté de l'homme, au lieu de la fonder sur la volonté de Dieu, et qui met la souveraineté de la raison humaine à la place de la loi divine » (5), il faut que la contre-Révolution rétablisse les principes seuls capables de servir de base à la reconstitution d'une société chrétienne.

---

(1) De Mun. *Ma vocation sociale*, p. 202.
(2) De Mun. *Discours*. T. III, p. 47.
(3) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 67.
(4) *L'Evolution Economique*.
(5) *La Répartition des Richesses*.

Puisque l'antagonisme des classes est né de l'oubli des devoirs sociaux, il appartient à l'élite de se dévouer aux humbles et de se préoccuper du sort des masses populaires.

Puisque la rupture des liens naturels qui unissent les hommes, a provoqué l'état d'inorganisation dans lequel se trouve le monde du travail, il faut tirer les ouvriers de leur isolement, regrouper les éléments de la production, et associer les intérêts.

Puisque l'initiative privée, enfin, se montre impuissante à réprimer les excès du libéralisme, l'Etat, au nom de la justice et de la paix sociale, dont il est le gardien, doit intervenir pour fait cesser les abus qui sont une source de maux pour la classe ouvrière.

Ainsi donc, affirmation catholique et dévouement de la classe dirigeante, d'une part, organisation professionnelle et législation sociale, d'autre part, tels sont les remèdes préconisés par Albert de Mun.

Il convient de faire observer que si les deux premiers ont été réclamés par lui, dès l'origine de sa vocation sociale, ce n'est qu'en présence des faits qu'il réclama les seconds et qu'il en précisa, à l'expérience, les modalités d'application.

I. — *L'affirmation catholique.*

De Mun estimait, qu'entre la question sociale et la question religieuse, il existait une corrélation étroite. Et c'est pourquoi il déclarait que les réformes que cette question sociale appelait, seraient « vaines et inefficaces ou irréalisables, si elles n'étaient fondées sur l'éducation chrétienne, qui est la base de la morale ; sur l'enseignement du catéchisme qui apprend à connaître et à respecter les droits de Dieu, seule garantie des droits de l'homme ; sur la doctrine de l'Evangile, qui enseigne la pratique des devoirs réciproques en même temps que le respect des droits naturels, qui commande aux hommes de s'aimer les uns les autres, et leur fait une obligation de la charité aussi bien que de la justice ; qui montre aux pauvres comme aux riches, au-dessus de la poursuite légitime des biens matériels, leur immortelle destinée comme le but suprême de leur vie et le sacrifice volontairement accepté, comme le moyen d'y parvenir ; si elles n'étaient fondées, enfin, sur la liberté de l'Eglise, condition nécessaire de son apostolat, de ses œuvres d'enseignement, ou de miséricorde, de toute son action morale et matérielle. » (1)

---

(1) DE MUN. *Discours.* T. V, p. 272.

Si l'application des principes révolutionnaires a eu, au point de vue social et économique, des résultats aussi néfastes, n'est-ce pas la conséquence logique de ce fait que ces principes procédaient d'une conception purement matérialiste de l'origine et de la fin de l'homme, et que, fatalement, ils devaient aboutir à la négation de Dieu, pour affirmer la souveraine indépendance de l'homme ?

Cette conception, fille de la pensée des philosophes du dix-huitième siècle, est absolument fausse. Elle ne peut être que préjudiciable à l'humanité : car, si celle-ci vit en marge de la Vérité, elle souffrira, et ses souffrances seront d'autant plus cruelles, qu'elle en cherchera le remède en dehors du Christ.

Enlever à l'homme les espérances immortelles, et mettre obstacle à ce que le surnaturel soit proposé comme but à son activité, est d'autant plus dangereux que l'homme, et l'homme du peuple en particulier, ne peut être sceptique : de par sa destinée l'homme doit souffrir, et, parce qu'il souffre, il est perpétuellement tourmenté par le besoin de croire et d'espérer. La société est ainsi faite, qu'elle ne peut subsister sans dogme et sans croyance surnaturelle. Il faut une religion au peuple ; si on lui ravit la foi au Dieu fait homme de l'Evangile, il y substitue la foi à l'homme se croyant Dieu ; et, se croyant Dieu, du même coup, l'homme se croit capable de détruire le mal et la souffrance humaine.

Au culte de l'homme s'ajoute nécessairement celui de la richesse et du bien-être matériel : puisque les yeux ne peuvent plus s'élever vers le Ciel, ils vont désormais s'attacher aux choses de ce monde. Cette conception qui assigne à l'activité humaine des buts matérialistes et qui ne tient pas compte des besoins de l'âme, va déchaîner les passions et les intérêts ; les souffrances de l'humanité, qui s'imposent comme la cruelle rançon des bienfaits de la civilisation, loin de disparaître, vont s'accroître, et les satisfactions immédiates que l'homme pourra goûter ne seront que passagères et fugitives.

Les injustices sociales sont, en effet, la conséquence fatale de l'inégalité des conditions humaines. Or, la loi chrétienne prêche à l'homme qui souffre, la résignation, non pas une résignation passive et tout imprégnée de fatalisme, mais une résignation plus douce et plus active qui peut mieux adoucir sa souffrance.

L'homme qui peine et qui lutte chaque jour — la vie n'est-elle pas un perpétuel combat ? — se révoltera naturellement contre le travail et contre les injustices sociales que comporte son régime, s'il garde cette conviction que les seules joies qui puissent lui être réservées, sont celles de ce monde.

Sans doute, nous voyons bien le socialisme s'émouvoir des souffrances de l'humanité, mais sa pitié, dépouillée de tout caractère spirituel, est essentiellement humaine. Cette religion de l'homme est inspirée plus par la soif de la jouissance que par l'amour qui, lui, est d'essence divine. Bien qu'elle exerce sur les masses un attrait analogue à celui de la foi religieuse, en mettant ses aspirations «dans un idéal sublime» (1) sa pitié ne sait pas se faire aussi douce et pénétrante : elle exaspère l'homme, au lieu de le consoler, car elle invoque ses droits. Or, ces droits fatalement se heurtent à d'autres droits, et cela, sans qu'une force supérieure puisse intervenir pour imposer aux uns et aux autres des limites ; l'homme, pour en assurer le triomphe, n'a plus, dès lors, recours qu'à un seul moyen : la force.

Cette religion de l'humanité peut poétiser la souffrance, mais elle est impuissante à satisfaire certains besoins de l'homme. Elle a pour conséquence de déchaîner les instincts avides et égoïstes. Que peut-elle faire contre la force matérielle ? Rien, car le seul frein auquel on puisse recourir pour juguler les passions et réprimer les excès, c'est la Loi, la loi humaine, c'est-à-dire, une loi qui n'a d'autre fondement que celle de la puissance et de la volonté des hommes. Cette loi, assurément, aura des sanctions pénales, mais elle n'aura pas de sanctions morales. Ce qui justement fera sa faiblesse, et la condamnera à l'impuissance, c'est qu'étant humaine, elle ne peut être intangible, invariable, immuable ; dépouillée de toute autorité, elle ne pourra rien, car, jamais, aucun être humain n'acceptera qu'un de ses semblables ait la prétention de détenir à lui seul la vérité et de l'imposer aux autres.

L'affirmation catholique, se substituant à la conception matérielle, enseignera à l'homme la pratique des devoirs réciproques, la notion de sacrifice et le respect de la seule autorité à laquelle il se soumettra sans contrainte : l'autorité divine. Seule la doctrine chrétienne est, en effet, capable de dire à la force : « Tu n'iras pas plus loin, tu ne tueras pas, tu ne prendras pas le bien d'autrui. » Au maître : « Ton ouvrier est ton égal devant Dieu ; tu es responsable de son corps comme de son âme, et si tu le payes injustement, ce salaire injuste criera vengeance contre toi. » Aux pauvres et aux riches : « La fraternité est la grande loi du monde..., l'amour en est le principe ; la justice, le couronnement ; le sacrifice, la condition nécessaire. » A tous, elle offrira « une immor-

---

(1) LIEBKNECHT.

telle destinée en échange de ce sacrifice librement consenti » (1).

« Le catholicisme, a dit Guizot, est la plus grande école de respect qui existe ici-bas. » Sans doute, la doctrine du Christ « ne proclame pas que l'homme a tous les droits, mais elle reconnaît les droits de chacun, des petits comme des grands, et elle en donne la garantie dans la loi divine qui oblige tout le monde. Elle ne fait pas du bien-être l'objet exclusif de l'activité des hommes, mais elle les conduit par le double effort de la charité et de la justice, vers l'amélioration de leur destinée ; elle n'abuse pas du besoin de croire et d'espérer, qui est dans l'âme populaire, pour exalter ses passions et la tromper par d'irréalisables promesses, mais elle l'aide chaque jour à travailler courageusement pour rendre son sort meilleur. » (2).

Si le catholicisme, par la foi qu'il impose, par la volonté qu'il inspire, par la doctrine qu'il enseigne, peut satisfaire le double besoin qui tourmente notre âge, toutefois, l'enseignement de sa doctrine ne peut être propagé que par l'Eglise, qui en a reçu le dépôt et dont la mission est précisément de veiller à la sauvegarde des âmes.

Pour Albert de Mun, le rôle social de l'Eglise est considérable. Ce rôle qui est attesté par son origine divine et par sa tradition constante, consiste essentiellement à se placer entre les opprimés et les oppresseurs, pour substituer, dans le monde du travail, au régime de la force et de l'arbitraire, le règne de l'amour et de la justice.

« Le travail, observe Lacordaire, n'étant pas autre chose que l'activité humaine, tout s'y rapporte nécessairement, et, suivant qu'il est bien ou mal distribué, la société est bien ou mal ordonnée, heureuse ou malheureuse. » Or, ce fut, dès sa fondation, la préoccupation constante de l'Eglise de veiller à cette heureuse distribution du travail. Le premier acte du Christ n'a-t-il pas été de réhabiliter le travail manuel ? Si le charpentier de Nazareth a voulu l'ennoblir, c'est parce qu'il voulait montrer à l'humanité quelles étaient sa beauté et sa grandeur.

L'Eglise s'est donc conformée à ses enseignements lorsque, d'accord avec le Décalogue, elle créa la loi sociale par excellence, en imposant le repos du septième jour. N'avait-elle pas réduit au Moyen-âge la journée du samedi, inspirant ainsi cette institution éminemment sociale qui « s'installe en con-

(1) De Mun. *Discours*. T. V, p. 252.
(2) De Mun. *Discours*. T. V, p. 253.

rante dans les entreprises commerciales et industrielles », et qu'on appelle « la semaine anglaise », pour la seule raison que l'Angleterre a su reconquérir cette loi du repos, mieux que tous les autres pays ?

Par ses fêtes, qu'elle déclarait d'obligation, et qui étaient comme « le contrepoids providentiel jeté dans la balance des conditions humaines », n'apportait-elle pas au peuple, avec « les merveilles de ses pompes, les consolations de l'âme et du corps en libérant son esprit du poids des soucis matériels ? » (1).

N'avait-elle pas, par avance, répondu au problème des revendications populaires, en imposant aux maîtres la doctrine du respect et de la justice, en leur montrant dans l'ouvrier un frère, en les obligeant à limiter les heures de travail et à protéger la femme et l'enfant ?

C'est elle qui sut rapprocher les hommes, et les unir dans un sentiment de fraternité, dont la fécondité fut attestée par la prospérité des corporations ; c'est elle encore qui sut inspirer ces œuvres de charité, de protection des pauvres, des vieillards, des infirmes et des malades, dont la splendeur n'a jamais été égalée.

Sans doute, le monde du travail n'était pas exempt de toute souffrance et de toute violence ; mais il y régnait « une harmonie générale que ne troublaient point, sans cesse, l'explosion farouche des haines sociales, et la menace perpétuelle d'une totale désorganisation » (2).

Cette œuvre de l'Eglise, de Mun l'a magnifiée dans une page que nous voulons citer tout entière : « L'Eglise catholique, pendant de longs siècles, a été la protectrice des petits, la médiatrice entre les forts et les faibles ; elle a exercé cette tutelle et cette médiation, non seulement par l'enseignement de la charité et l'adoucissement des mœurs, mais encore, par une législation efficace et par une organisation puissante.

« Ce n'était pas seulement une disposition religieuse et morale, que le repos obligatoire des dimanches et des fêtes, et les cent jours de chômage régulier qui en étaient la conséquence; c'était aussi une mesure protectrice de la faiblesse, une limitation apportée à l'abus de la force, à l'excès de la concurrence et à la fièvre de la production.

« Ce n'étaient pas seulement des associations de maîtres et d'ouvriers que ces antiques corporations, nées à l'ombre de l'Evangile, et animées par son souffle. C'étaient des institutions sociales et publiques, des corps organisés, s'administrant

(1) De Mun. *Discours*. T. I, p. 447.
(2) De Mun. *Discours*. T. I, p. 448.

eux-mêmes, défendant les droits et les intérêts de leurs membres, assurant aux ouvriers la stabilité et la faculté d'une ascension professionnelle, leur garantissant par le moyen de leurs caisses florissantes le secours contre les accidents, les maladies ou la vieillesse.

« En ce temps-là, les princes obéissaient aux lois de l'Eglise, et les Etats de l'Europe, courbés sous sa main tutélaire, formaient autour d'elle, cette grande force qui s'est appelée la Chrétienté. Voilà l'œuvre de l'Eglise !

« Aujourd'hui, les nations se sont détournées d'elle, se ruant dans le matérialisme. La force règne en maîtresse dans le monde, et la faiblesse ne cherche plus son recours que dans la violence. La misère des chômages forcés a remplacé le repos salutaire des chômages réguliers; les injonctions ardentes de la grève ont remplacé les règlements corporatifs, les associations formées pour la guerre, ont remplacé les associations organisées pour la paix.

« Mais, au milieu de ce désordre, l'Eglise est encore debout, appuyée sur sa tradition séculaire, certaine de son immortalité, montrant aux princes et aux peuples, le chemin du salut dans le retour à des lois que sa bonté sait plier aux besoins de tous les temps. » (1).

Et c'est précisément parce que l'Eglise a une mission à remplir, et un rôle social à jouer, qu'Albert de Mun s'est fait, au Parlement, l'émule de Montalembert pour défendre ses droits, et réclamer l'exercice des libertés nécessaires à l'accomplissement de sa mission. Il n'a cessé de s'élever contre l'œuvre de déchristianisation systématiquement poursuivie dans le pays ; cette œuvre, nous en voyons apparaître les tristes fruits dans la dissolution croissante des mœurs, qui frappe la société, notamment dans ses forces les plus vives : la jeunesse et la famille. Formée à l'école sans Dieu, qui est devenue bien vite l'école contre Dieu, puis contre la patrie et contre la famille, la jeunesse va chaque jour grossir les rangs de l'armée du crime et de l'anarchie.

La famille, elle, est menacée de voir tarir sa source par la crise de la dénatalité qui pèse sur la France, comme un danger de mort.

Pour l'une et pour l'autre, les données du problème sont essentiellement d'ordre moral, car, ce qu'il faut surtout atteindre, c'est la volonté de l'homme ; ce qu'il faut préserver, c'est l'âme de l'enfant. « Faites-moi de bonne politique, et je vous ferai de bonnes finances », avait coutume de dire le

(1) De Mun *Discours*. T. I, pp. 420 à 422.

baron Louis ; ne serait-on pas tenté de reprendre la formule et de la compléter ainsi : « Faites de bonnes mœurs, et vous aurez de bonne politique. » Or, pour faire de bonnes mœurs, il faut une morale, et seule la morale chrétienne peut agir efficacement, car, seule, en plus des secours surnaturels qu'elle procure, elle comporte des sanctions efficaces.

Malheureusement, il faut le reconnaître, au cours du dix-neuvième siècle, les représentants de l'Eglise se sont trop tenus à l'écart des masses populaires ; trop souvent, ils ont méconnu l'importance des questions sociales, et beaucoup d'hommes, qui faisaient profession d'appartenir à l'Eglise, ont parfois séparé leur cause de la sienne. « L'Eglise, si elle est divine par son fondateur, est composée d'hommes, et les hommes, quel que soit l'idéal dont ils se réclament, sont toujours défaillants par quelque endroit. » (1).

Cette situation a été habilement mise à profit par les ennemis de l'Eglise, qui ont montré au peuple le prêtre comme un ennemi. Le peuple s'est livré « aux rhéteurs de la Révolution » qui faisaient luire à ses yeux, dans le mirage de la société future, l'idéal faussé du christianisme ; il a cru que l'Eglise se faisait l'auxiliaire et l'instrument des formes de l'oppression sociale.

Si cette hostilité du peuple à l'égard du clergé est incontestable, elle n'est pas irréductible. Et c'est pourquoi de Mun, suivant en cela l'exemple donné par Léon XIII, ne cessa d'attirer l'attention des prêtres sur la nécessité d'accomplir leur devoir social, et de réclamer pour eux, dans ce but, une formation appropriée, à la fois doctrinale et active, et dont les éléments seraient trouvés dans la théologie et la philosophie catholique.

Cette formation sociale du clergé, de Mun la jugeait indispensable pour lui permettre d'aborder le peuple, de prendre contact avec lui, de connaître ses besoins, et, à l'occasion, d'intervenir utilement dans les conflits sociaux. « Je n'entends pas assurément que les prêtres devront prendre parti dans la lutte : mais je ne crois pas non plus qu'ils puissent s'en tenir absolument à l'écart, sans s'isoler au milieu du peuple, sans paraître étrangers à ses besoins, à ses intérêts, aux questions vitales qui l'agitent et le passionnent. » (2).

« Former les idées sociales du clergé, voilà donc, à mes yeux, l'une des plus urgentes nécessités de notre temps. » (3).

Cette formation sociale du clergé devait avoir pour résul-

---

(1) P. Sanson. *Conférences de Notre-Dame,* 1925.
(2) De Mun. *La Conquête du Peuple,* pp. 63-64.
(3) De Mun. *La Conquête du Peuple,* p. 60.

tat, enfin, de le disposer à l'action, c'est-à-dire à la connaissance des œuvres populaires. Ces œuvres, il doit avoir le sentiment de leur nécessité : si le peuple ne sait plus prendre le chemin de l'Eglise, si son âme est vide, et si, suivant le mot de l'Evangile, on lui a donné « un serpent au lieu du pain dont elle avait faim », il ne faut ni se lamenter, ni lui reprocher d'avoir quitté le troupeau et d'errer à l'aventure. Il faut que le prêtre aille à lui, qu'il le prenne tel qu'il est, qu'il l'aborde et lui parle, afin que ce dernier lui parle à son tour, et surtout qu'il n'entende pas toujours uniquement ceux qui s'intéressent à lui au nom d'une autre doctrine.

De Mun constata, avec regret, que l'appel de Léon XIII et ses exhortations, ne trouvèrent pas toujours un écho bienveillant ; des hésitations, des réticences, parfois même des hostilités se manifestèrent, qui paralysèrent le mouvement généreusement amorcé, et le transformèrent bientôt en une sorte d'agitation chaotique.

Le résultat fut que les prêtres furent rejetés dans leurs sacristies, et malheureusement beaucoup ont cru que la place du christianisme n'était que là ; c'était oublier pourtant que le christianisme est une doctrine à répandre avant d'être un culte à pratiquer. Le Christ n'a-t-il pas dit à ses apôtres : « Allez et enseignez toutes les nations ! »

Nous assistons aujourd'hui, semble-t-il, à un revirement heureux, et, si le clergé comprend mieux les exigences sociales du temps présent, on le doit, pour une très large part, à la propagande d'Albert de Mun, qui finit par lever en moissons d'espérances. L'Eglise, en effet, revient à sa tradition primitive.

A l'origine, le Christianisme témoigna au peuple, asservi par la richesse païenne, une sollicitude particulière ; le peuple, en retour, lui donna ses premiers adeptes, ses premiers martyrs et ses premiers apôtres.

Quand la religion chrétienne, par la suite, fut adoptée par les puissants et par les maîtres du pouvoir, naturellement l'Eglise fut amenée à rechercher auprès d'eux l'appui et la protection qui lui étaient nécessaires pour poursuivre sa mission ; lorsque la noblesse fut condamnée par les abus et les excès de l'ancien régime, elle se tourna alors. pour y revigorer l'esprit chrétien, vers la bourgeoisie, la maîtresse de l'heure, dont la Révolution venait de consacrer l'avènement.

Aujourd'hui, le flot démocratique qui monte menace d'emporter, à son tour, cette aristocratie nouvelle qui s'obstine à ne pas vouloir se mettre au pas des idées qui marchent, et dont l'égoïsme aveugle refuse aux justes revendications populaires ses satisfactions les plus légitimes. Le cycle est près de

s'accomplir. L'Eglise se penche comme jadis vers le peuple parce qu'il souffre ; elle comprend mieux la nécessité de le soulager, de l'instruire, de le défendre, et, en le ramenant à Dieu, de l'aider surtout à porter le redoutable fardeau d'une souveraineté sans contrôle.

L'Eglise se doit donc, non seulement de ressusciter l'idéal qui sommeille au fond de l'âme populaire, mais encore de se préoccuper des intérêts matériels et immédiats des masses. Le Christ, d'ailleurs, n'entendait-il pas guérir les corps aussi bien que les âmes ? Là est le devoir de l'Eglise, là est aussi la sauvegarde de son avenir.

Dans un siècle où la masse fait la loi, sans le peuple, toute entreprise est vouée à la ruine. Pour s'en convaincre, il suffit de relire quelques pages de l'histoire religieuse de l'Allemagne. Alors qu'il était détesté, méprisé, persécuté par le pouvoir et les hautes classes protestantes, le clergé catholique allemand par une propagande et une action sociales soutenues, est devenu l'arbitre des partis. « La victoire religieuse fut, dans ce pays, le prix de l'action populaire. » (1).

Si le christianisme a triomphé de ses adversaires, c'est parce que, convaincu qu'il n'est pas seulement un fait, mais en même temps un éternel devenir » (2), il s'est montré l'ami des progrès sociaux et des institutions modernes. Son exemple est à méditer.

Cette conquête du peuple est d'ailleurs trop prometteuse de résultats pour qu'elle ne séduise pas ceux qui se sont voués au service des âmes. « Cette foule, c'est elle qui décidera si la France gardera son vieux culte, ses églises et ses prêtres, si elle restera chrétienne ou si elle retombera dans le paganisme !

Voilà l'enjeu offert à leur courage, le prix proposé à leur zèle : quoi de plus puissant pour émouvoir ces âmes, toutes remplies des ardeurs premières du sacerdoce ? Conquérir le peuple, c'est gagner cet enjeu, le gagner pour le rendre à Dieu » (3).

---

(1) De Mun. *Combats*. T. II, p. 348.

(2) Karl Muth.

(3) De Mun. *La Conquête du Peuple*, p. 75. Nous n'ignorons pas, disons-le dès à présent, quelle interprétation équivoque a pu être donnée par des esprits antipathiques à l'Eglise à cette expression : « la conquête du peuple ». Il est si facile, en présence des préjugés courants, de représenter l'Eglise comme une puissance intéressée, en quête de domination terrestre ou d'argent. A qui connaît l'âme si noble de A. de Mun, à qui connaît dans sa vérité l'histoire de l'Eglise, le sens est pourtant assez clair ; il s'agit de conquérir les âmes à Dieu, d'asseoir en elles le règne du Christ, qui n'est pas de ce monde.

II. — *Le Dévouement de la Classe dirigeante*

Le chef du parti catholique allemand, Windthorst, avait coutume de dire : « Tout le monde parle de la question sociale et de sa solution, puis va fumer un cigare et boire un verre de vin, mais personne ne veut y travailler. » Or, pour de Mun, comme pour Windthorst, trop de gens se désintéressent de la question sociale, alors qu'elle s'impose à l'attention de tous. Lorsqu'elle devient trop aïgue, et trop menaçante, alors on s'en préoccupe ; mais, dès que tout danger paraît conjuré, chacun s'empresse d'oublier la minute d'émotion vécue, avec le même empressement que l'on met à dissiper un vilain cauchemar.

Chacun voudrait bien trouver une panacée qui puisse apporter une guérison certaine ; c'est là une prétention inacceptable. « La question sociale ne se traite pas avec des formules ; il y faut l'effort généreux, persistant, de tous ceux que Dieu a placés au sommet de la société, par la fortune, le savoir ou la puissance. C'est cet effort qui est le dévouement, c'est-à-dire, le don de soi » (1).

Ces gens, qui ont été marqués du signe de la Providence, doivent exercer dans la société une fonction particulière, et cette fonction, « c'est l'accomplissement du devoir que leur impose, vis-à-vis des déshérités, l'avantage de leur condition » (2). Ils constituent ce que de Mun appelle, la classe élevée ou la classe dirigeante, et que Le Play désignait du nom d'*autorités sociales*. Cette catégorie de personnes comprend tous ceux qui, dans la société, ont reçu en partage, par une faveur du sort, la puissance, l'éducation, l'intelligence, la fortune, l'illustration de la naissance ou la distinction du mérite.

Une telle conception, certes, peut choquer l'idéal révolutionnaire, qui entend supprimer les classes et ramener les individus au niveau d'une égalité commune. Mais là encore sa doctrine se trouve en défaut, car l'inégalité sociale des hommes est un fait de nature contre lequel la volonté humaine ne peut rien.

De Mun le constate et l'explique ainsi : « S'il y a des classes élevées au-dessus des autres, ce n'est point par l'effet d'une prérogative spéciale, mais par les grâces particulières que Dieu leur a faites et que la diversité des conditions, des apti-

---

(1) De Mun. *Discours*. T. I, p. 516.
(2) De Mun. *Combats*. T. II, p. 369.

tudes et des mérites, manifeste au dehors... Or, l'idée même d'une grâce reçue, implique celle d'une reconnaissance contractée envers son auteur, et il est impossible d'admettre que ceux à qui Dieu a fait, dans sa libéralité, les dons naturels dont nous parlons, ne soient pas tenus envers lui, à des obligations en rapport avec le bienfait. » (1).

« Le bon sens et l'observation des faits, ajoute-t-il, m'ont appris qu'il y a des classes supérieures aux autres, et que cette inégalité même est une condition nécessaire de l'ordre social. » (2).

Ceux qui sont en haut, ont charge de ceux qui sont en bas — charge de leur corps, de leur âme, de leur intelligence. La supériorité impose aux premiers un devoir ; la faiblesse donne aux seconds un droit ; un droit à l'espérance d'un mieux-être qui soit un juste contrepoids à leurs souffrances. L'ordre social, si ce devoir de l'élite est accompli, pourra se réaliser ; car on apportera au peuple « l'espérance et la paix, au lieu du trouble et des déceptions amères » (3). Qu'on le veuille ou non, les élites détiennent entre leurs mains la force sociale, et c'est pourquoi on ne peut se passer de leur concours.

Pour s'en convaincre, il suffit de constater combien le succès des doctrines socialistes auprès des masses populaires a été dû, en grande partie, aux intellectuels qui les ont propagées. Les idées descendent ; elles ne montent pas. La Révolution n'est pas venue du peuple, elle est descendue du cerveau des philosophes ; et la corruption n'a gagné la masse qu'après avoir décomposé « l'âme des puissants de la terre ». Oui, le pêcheur de la mer d'Azoff, avait raison de dire à Le Play, dans son langage expressif : « C'est par la tête que pourrit le poisson ! »

Le primat de fait de ces classes élevées entraîne donc un devoir. Ce devoir pour de Mun, c'est la charité, c'est-à-dire : « le dévouement de ceux qui possèdent envers ceux qui n'ont pas, le dévouement du riche envers le pauvre, du savant envers l'ignorant, du patron envers l'ouvrier, le dévouement, enfin, de la classe dirigeante envers la classe populaire » (4).

Or, le dévouement ne se réalise pleinement que dans le don de soi ; seul, il détermine les hommes à se consacrer entièrement à leurs semblables, en dehors de tout profit pour leur intérêt personnel propre ; sans le dévouement, aucune

---

(1) De Mun. *Discours*. T. I, p. 103.
(2) De Mun. *Discours*. T. I, p. 104.
(3) De Mun. *Discours*. T. I, p. 105.
(4) De Mun. *Discours*. T. I, p. 106.

œuvre n'est possible : il conditionne l'action sociale dans sa force et dans ses résultats.

Ce dévouement impose à l'élite l'obligation de se donner ; « se donner, c'est-à-dire offrir à la cause qu'on prétend servir, non seulement son intelligence et son esprit, mais surtout, mais avant tout, son cœur. Se donner, c'est-à-dire aimer assez les idées qu'on veut faire triompher pour leur sacrifier quelque chose de soi-même. Se donner, c'est-à-dire aimer assez ceux qu'on aspire à gagner pour aller à eux sans les attendre, pour abandonner, afin de les mieux toucher, un peu de ses aises, de ses joies, de son repos, de ses droits mêmes, s'il le faut » (1),

Malheureusement, il s'est passé pour les élites, quelque chose d'analogue à ce qui s'est produit pour le clergé français. Trop souvent, les élites, faut-il dire les catholiques surtout, se sont dérobées à leur tâche; leur inaction, consécutive à leur insouciance et à leur incompréhension des besoins populaires, a eu pour résultat d'accroître le discrédit et la suspicion dont les passions démagogiques les ont accablées : le peuple s'est détourné d'elles ; il n'a pas cru à leur sincérité, parce qu'elles n'ont pas su se préoccuper de lui.

« Le grand mal, le mal profond, c'est l'indifférence, la paresse... l'habitude des jouissances égoïstes, auxquelles s'abandonnent si souvent les représentants des classes possédantes. Ce sont eux, ce n'est pas le peuple, qui manquent aux œuvres sociales... Si tous ceux à qui appartiennent dans ce pays la fortune et le loisir, et qui comptent parmi les catholiques, apportaient à ces œuvres un dévouement actif ou seulement un intérêt efficace, pense-t-on que le peuple ne croierait pas davantage à leur sincérité ? » (2).

De Mun ira même jusqu'à prétendre que, si les représentants des classes possédantes n'ont rien voulu sacrifier de leur égoïsme et de leur repos, c'est parce qu'ils « n'aiment pas le peuple assez franchement — assez généreusement » (3).

« Pour se mettre au service des autres, il faut les aimer », et, pour les aimer, bien souvent, « le sentiment religieux n'y suffit pas, s'il ne se hausse jusqu'à la pleine intelligence de la vie chrétienne », car « la dévotion a ses égoïstes comme le plaisir » (4).

Les élites, cependant, en tant qu'élites, ont gardé malgré tout leur autorité ; Toutefois, si elles veulent retrouver leur influence disparue, elles doivent avant tout gagner les cœurs,

(1) De Mun. *Discours.* T. VI, p. 137.
(2) De Mun. *Combats.* T. II, pp. 283-284.
(3) De Mun. *Combats.* T. II, p. 377.
(4) De Mun. *Combats.* T. II, p. 377.

car, « le cœur atteint l'âme », et c'est l'âme qu'il faut prendre, parce qu'elle est « le siège des passions qu'il faut vaincre ». Sous tous les régimes, dans tous les temps et dans tous les pays, « c'est par le cœur qu'on prend les hommes » (1). Or, pour conquérir les cœurs, il faut savoir donner le sien.

De Mun ne manquait pas, à l'occasion, de stigmatiser l'attitude de ceux qu'il appelait des « catholiques honoraires », et qui se croyaient quittes envers leur conscience et envers leurs semblables, dès qu'ils avaient rempli la stricte observance de leurs pratiques religieuses. A coup sûr, ceux-là ignoraient que l'essence même du régime chrétien, sa force et sa fécondité, c'est l'amour sincère et désintéressé des faibles et des déshérités. N'était-ce pas là, d'ailleurs, la cause première de l'action sociale ? « Les classes élevées, trop souvent, sont, par leur faute, privées de cette éducation du cœur. Elles ignorent les œuvres sociales et les œuvres meurent de leur indifférence. C'est leur grande responsabilité. » (2).

La nécessité de l'action sociale a inspiré toute la vie d'Albert de Mun. Nous aurons l'occasion d'examiner en détail, non seulement les œuvres qu'il a fondées, comme l'œuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers et l'Association Catholique de la Jeunesse Française, mais encore celles dont il a suscité la création et qui s'inspirent des principes de sa doctrine, comme les Secrétariats sociaux, les Semaines sociales, la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens et l'Action Populaire : si, de son vivant, trop de catholiques n'ont pas voulu soutenir son action, on peut dire que l'épanouissement des œuvres sociales actuelles est la résultante directe de sa propagande et de son enseignement.

Les faits ont justifié sa clairvoyance, et, justement, ce dont ont manqué les catholiques français contemporains de son action, c'est de la clairvoyance au point de vue social.

Il était manifeste, qu'avec le développement de l'industrialisme et la marche en avant de la démocratie, le peuple chercherait à avoir sa part du pouvoir. Selon la comparaison de M. Rimbault, cette évolution était comparable à une automobile qui dévalait sur une pente. Il fallait donc sauter sur le volant pour diriger la machine. Qu'a fait la bourgeoisie catholique ? Trop souvent, elle s'est agrippée à la voiture pour essayer de l'arrêter, et celle-ci, en définitive, lui a passé sur le corps.

Il était de son devoir de se préoccuper des intérêts maté-

(1) De Mun. *La Conquête du Peuple*, p. 86.
(2) De Mun. *La Conquête du Peuple*, p. 87.

riels du peuple. Le Christ, pour s'attacher les foules, et les gagner à sa doctrine, faisait des miracles, guérissait les malades, et remplissait de poissons les filets des pêcheurs : les besoins du corps comme les besoins de l'âme trouvaient en lui une égale sollicitude, car l'homme a également besoin, pour se nourrir, du pain de vie et du pain de vérité. Le peuple ayant eu l'illusion qu'on l'abandonnait, s'est détaché naturellement des catholiques, et s'est livré à ceux dont les promesses et les efforts, pour améliorer son sort, le séduisaient. Ces efforts, il faut le reconnaître, n'ont pas toujours été tentés sans succès, et ont fini par gagner sa confiance.

« *Il faut aller au peuple* avec sincérité, répétait sans cesse de Mun, avec confiance. Il faut prêter l'oreille à sa plainte et se pencher assez bas pour l'entendre à travers les menaces et les cris de colère. La réforme ne se fera pas sans efforts ni luttes. Il y faudra du courage. Ne regardez pas passer, avec la résignation des vaincus, les transformations de votre siècle. Croyez-moi. Montez hardiment dans le convoi, et tâchez de diriger la machine. » (1).

Quelques catholiques, sans doute, pratiquaient bien la charité, mais cette charité avait le tort de revêtir des formes individuelles, modestes et silencieuses. Dès le début, ils auraient dû s'organiser pour opposer au bloc du mal, le bloc du bien ; or, ils ont employé des méthodes anciennes pour entreprendre des choses nouvelles, ils ont fait de grandes choses petitement, alors que leurs adversaires en ont fait de petites grandement.

La vie d'Albert de Mun est, pour nous, un exemple qu'il faut méditer : sachons, comme lui, ouvrir largement nos fenêtres, regarder notre siècle de tous nos yeux, et respirer son souffle à pleins poumons. « Le jour où tous les catholiques qui croient vraiment à leur religion auront acquis le sens pratique de sa doctrine sociale, et accepteront sincèrement un programme commun d'action et de législation, leur position sera transformée dans le pays. Ils seront victorieux, parce qu'ils auront

---

(1) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 226. Si cette formule « aller au peuple » avait toujours gardé dans la bouche de ceux qui l'ont répétée, d'ailleurs sincèrement, le son d'âme qu'elle avait chez de Mun, elle ne souffrirait pas actuellement, même dans les milieux ouvriers chrétiens, d'un certain discrédit indéniable. C'est que parfois elle a comporté, dans sa réalisation, on ne sait quel appareil de condescendance bienveillante, de charité un peu compassée, où n'apparaissait pas suffisamment l'intelligence affectueuse du sens très éveillé, qu'a la classe populaire présente, d'une légitime autonomie, d'un secret besoin, qui n'est pas orgueil, de « *fare de se* », dirions-nous. Aller au peuple ; mais qu'il n'ait pas la sensation qu'on descend vers lui et qu'on en a conscience.

cherché, non les succès éphémères du scrutin, mais la durable conquête de l'âme populaire. » (1).

L'appel que de Mun lançait, en 1871, aux hommes de bonne volonté, garde toujours son actualité : « au matérialisme, il faut opposer les notions du sacrifice, à l'esprit cosmopolite, l'idée de patrie, à la négation athée, l'affirmation catholique ». L'œuvre sera peut-être encore longue. Qu'importe ? il s'agit de sauver la civilisation du matérialisme qui la ronge : l'enjeu est trop beau pour que les catholiques, à l'exemple d'Albert de Mun, ne se mettent pas au travail.

Si l'affirmation catholique et le dévouement de la classe dirigeante sont les deux moyens envisagés par de Mun, dès le début, pour porter remède au mal social, la réflexion et « les expériences successives auxquelles il assista ou qu'il fit lui-même » (2), l'amenèrent progressivement à en envisager les applications contingentes. « Il y a une justice sociale fondée sur la loi divine et sur la loi naturelle ; par conséquent, il peut exister une législation chrétienne du travail ; et puisqu'il y a eu un âge chrétien de la société européenne, il doit être possible de retrouver dans l'histoire cette justice, cette législation, cet ordre chrétien ; si on les retrouve, il faut les restaurer. » (2).

Ainsi donc, législation du travail et organisation professionnelle du travail, telles sont les deux réformes dont de Mun devait réclamer par la suite l'application.

III. — *La Législation sociale*

L'élaboration d'une législation sociale apparut à de Mun indispensable, lorsqu'il se rendit compte que les excès de la liberté avaient placé l'ouvrier dans un état de subordination, d'autant plus injuste et intolérable vis-à-vis du patron, que les pouvoirs incontrôlés de ce dernier allaient en s'accroissant de jour en jour ; pour rétablir l'ordre et la justice dans le monde économique, il était donc nécessaire de faire appel à l'Etat, la seule puissance qui subsistât dans la société.

De Mun se référant en cela à la notion chrétienne du Pouvoir, telle que l'enseigne la philosophie thomiste, déclare, en effet, que l'Etat a, non seulement le droit, mais le devoir d'intervenir dans les questions ouvrières, car sa fin le met dans l'obligation de faire régner l'ordre et la justice sociale. « Le

---

(1) De Mun. *Combats*. T. II, p. 284.
(2) Mgr Baudrillart. *Discours de réception à l'Académie Française.*

pouvoir public a une mission de protection sociale à remplir envers ceux qui lui sont soumis, en intervenant dans la mesure de ses attributions, pour promouvoir le bien et empêcher le mal. Tous admettent que la liberté des contrats doit être subordonnée aux règles que, fort de cette mission, le pouvoir impose aux individus, en vue d'un intérêt supérieur aux intérêts particuliers. » (1).

L'intervention du pouvoir, si elle est donc légitime, est de plus nécessaire. Les faits sont la condamnation quotidienne de la thèse libérale : le libéralisme, en laissant libre cours aux passions humaines, loin d'établir l'harmonie, a déchaîné l'antagonisme dans le monde économique.

Il faut, de toute nécessité, que l'Etat prépare l'élaboration d'une législation sociale du travail dont le but sera précisément de réglementer les rapports existant entre les éléments de la production. De même que l'Etat intervient dans différents domaines, dans la famille, par exemple, pour assurer la protection des incapables, dans la constitution des sociétés, en matière de transports ou d'assurances, pour rétablir l'équilibre entre les forts et les faibles en protégeant plus particulièrement les droits de ces derniers, de même, il doit intervenir dans le domaine économique où l'équilibre entre employeurs et employés est loin de se réaliser. Cette intervention est d'autant plus opportune que l'antagonisme des forces en présence est accru par l'absence de toute réglementation. « Ce qui éclate dans le Code Civil, c'est qu'il n'y est à peu près pas question des ouvriers. » (2).

Certains économistes voudraient s'obstiner à nier l'opportunité de cette intervention des pouvoirs publics et à proclamer les vertus de la liberté du travail. « Si par la liberté du travail, on entend la faculté pour chacun de choisir son métier et de l'exercer où il veut, je veux bien, déclare de Mun, concéder qu'elle existe en principe... mais si par la liberté du travail on entend que l'ouvrier est libre d'exercer son métier comme il le veut, je dis que c'est un mot, un leurre, qu'il n'y a pas de liberté, qu'il n'y a que l'esclavage et que la prétendue liberté du travail, aboutit à la liberté du plus fort. » (3).

Louis Blanc a dit, avec raison, que « la liberté, ce n'est pas seulement le droit, c'est encore le pouvoir d'être libre. » Eh bien ! ce pouvoir d'être libre, l'ouvrier ne le possède pas. « Le pouvoir d'être libre dans un régime qui met la vie de l'ouvrier

---

(1) De Mun. *Discours.* T. IV, pp. 318-319.
(2) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 18.
(3) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 70.

à la merci de la loi de l'offre et de la demande, qui le livre, lui, sa femme et ses enfants, à toutes les rigueurs d'une concurrence que rien ne modère, le pouvoir d'être libre, quand le besoin de la subsistance est là qui presse, qui ne permet pas d'attendre, de choisir, ni d'hésiter, je dis que l'ouvrier ne l'a pas, et que, par conséquent, il n'est pas libre. » (1).

N'est-ce pas le cas de répéter, avec Lacordaire, qu' « entre le fort et le faible, c'est la liberté qui opprime, et c'est la loi qui affranchit ? » (2).

Pour corriger les abus de la liberté, peut-on faire appel à l'initiative privée et s'en remettre à la charité et aux sentiments humanitaires des patrons ? De Mun ne le pense pas. Si les actes de générosité gardent un caractère d'application particulière, ils vont du même coup accroître les inégalités de traitement, et, de plus, ceux qui voudraient être charitables, seraient placés dans une alternative bien cruelle, entre leur conscience et leur intérêt. « Ne voyez-vous pas que ceux qui ne seront pas humains, ceux qui continueront les abus seront les plus forts, et qu'ils battront leurs concurrents ! » (3).

Que vont-ils faire ceux-là, devant les exigences immédiates et redoutables de la concurrence ? Pourront-ils, en suivant les penchants de leur cœur, échapper à la ruine qui les menace ? Voudront-ils accepter une situation aussi périlleuse et angoissante ? D'ailleurs, il ne faut pas compter pouvoir, sans limites, faire appel à la générosité individuelle ; car, avec les transformations actuelles du monde économique, la société anonyme tend à se substituer au patron qui vit avec ses ouvriers, et le régime de demain sera celui du capital impersonnel.

Le législateur doit donc intervenir pour rétablir l'équilibre des forces et imposer « des bornes à l'usage que les plus forts peuvent faire du travail humain ». Rappelant un jour, à la Chambre des députés, les déclarations du cardinal Manning, archevêque de Westminster, qui se demandait « si le but suprême de la vie était de multiplier des mètres de toile et de coton tissés, si la gloire de l'Angleterre consistait à en produire indéfiniment au plus bas prix pour les revendre à toutes les nations », de Mun, à son tour, proteste : « Je ne veux pas croire que l'industrie soit nécessairement condamnée à de telles calamités, je crois qu'elle doit avoir pour fin la grandeur de la nation, la prospérité de ses enfants..., je crois que

---

(1) De Mun. *Discours.* T. IV, pp. 70-71.
(2) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 71.
(3) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 68.

l'industrie doit être faite pour l'homme, et non l'homme pour l'industrie. » (1)

C'est à la clôture de la XII[e] assemblée générale des membres de l'Œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers (2) qu'il souligne et pose pour la première fois la nécessité d'une législation sociale.

Après avoir montré que le paupérisme, loin de s'éteindre, se développe comme une conséquence logique et fatale de l'industrialisme moderne, qu'il pèse douloureusement sur les ouvriers abandonnés aux abus de la force, et qu'il ne trouve d'atténuation que dans la charité privée et trop aléatoire du maître, ou dans les conquêtes violentes, et parfois sanglantes, il proclame que cet état de choses ne peut durer. « Le monde du travail souffre d'une double injustice : l'absence d'une législation sociale qui protège l'ouvrier... et l'absence d'une organisation qui lui assure, avec la stabilité et la paix de son foyer, la sécurité de son lendemain. » (3)

Le but de cette législation qu'il réclame est encore bien vague ; il lui demande, en effet, de protéger la faiblesse et les droits de chacun, de garantir, par le respect des jours fériés, le repos nécessaire à l'homme et à la famille, et d'empêcher, par une fixation normale des heures de travail, les abus de la force, de limiter enfin, la concurrence et la spéculation.

Peu à peu, ces réformes se précisent ; en 1888, de Mun expose la théorie du risque professionnel, il réclame la constitution de Caisses corporatives, et l'assurance obligatoire pour régler les accidents du travail. Ce qu'il entend demander au législateur également, c'est la fixation de la limite maxima de la journée de travail ; c'est la détermination de la journée de travail des enfants, des jeunes filles mineures et des femmes ; c'est l'obligation d'imposer le dimanche, comme jour de repos hebdomadaire, afin que ce jour soit commun à tous les membres de la famille. Déjà, il réclame une législation internationale, afin que la législation sociale ne soit pas l'œuvre exclusive d'un Etat.

A mesure que l'expérience se joint à l'étude, il réclame d'une façon plus pressante l'intervention de l'Etat et précise, à l'occasion, le rôle du législateur. Si l'intervention de l'Etat est utile, elle ne doit être ni envahissante, ni exclusive ; elle a des limites, et si elle les dépassait, elle risquerait de jeter la

---

(1) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 74.
(2) Le 7 juin 1884.
(3) De Mun. *Discours*. T. I, p. 418.

perturbation parmi les intérêts professionnels, dont l'autonomie doit être respectée dans une certaine mesure. « Les pouvoirs publics peuvent et doivent intervenir avec juste mesure dans les conditions qui règlent le travail et l'exercice de l'industrie, sans distinction entre les hommes et les femmes, les adultes et les jeunes gens ou les enfants, toutes les fois que la moralité, la justice, la dignité humaine, la vie domestique de l'ouvrier se trouvent menacées ou compromises. » (1).

L'Etat a pleins pouvoirs, par exemple, pour régler la question du repos hebdomadaire, de la limitation du travail des enfants, des jeunes filles, des jeunes gens et des femmes, de l'interdiction du travail de nuit ; mais il est des questions qui doivent lui échapper, parce qu'elles relèvent de l'organisation professionnelle, notamment en ce qui concerne le salaire minimum, l'assurance obligatoire et la journée maximale.

Que l'Etat intervienne dans les questions intéressant le salaire, c'est son devoir ; car, le salaire, touchant à la question de la subsistance de l'ouvrier, est, pour ce dernier, une question de vie ou de mort. Mais, quelle que soit la gravité du problème à résoudre, de Mun n'admettait pas que « le salaire minimum pût être déterminé et fixé directement par une loi d'Etat » : la solution de ce problème, ne pouvait se trouver, pour lui, que « dans l'accord formé au sein de la profession par la corporation régulièrement organisée » (2).

L'Etat doit intervenir pour imposer l'assurance obligatoire, car le travail a une fonction sociale et l'Etat est le gardien de la justice sociale ; il doit donc « imposer des mesures de prévoyance commandées par l'intérêt social, afin d'empêcher la misère de s'accroître et de mettre à la charge de la société un plus grand nombre de ses membres » (3). Mais, c'est à la profession, c'est aux intéressés qu'il appartient d'en régler et d'en surveiller les modalités d'application.

L'Etat doit intervenir également dans la fixation légale d'un maximum de durée pour la journée de travail des ouvriers adultes ; mais, « au-dessous de cette journée maximale, c'est à l'industrie organisée corporativement, et non aux pouvoirs publics de déterminer le nombre d'heures de travail qui convient à chaque industrie suivant les temps, les lieux et les circonstances » (4)

---

(1) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 333.
(2) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 338.
(3) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 50.
(4) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 328.

En 1892, le programme social d'Albert de Mun est définitivement arrêté ; le discours qu'il prononce à Saint-Etienne, le 18 décembre, nous en donne les principaux articles. « La législation protégera le foyer et la vie de famille, par la restriction du travail des enfants et des femmes, l'interdiction du travail de nuit, la limitation de la journée de travail, l'obligation du repos dominical ; dans les campagnes, en rendant insaisissables la maison et le champ du cultivateur, les instruments et le bétail de première nécessité.

Elle facilitera la vie de l'ouvrier et du paysan par la diminution et la réforme des charges fiscales, particulièrement des impôts qui frappent la subsistance. Elle favorisera la participation aux bénéfices, la constitution de Sociétés coopératives de production, dans les campagnes, l'association et le métayage. Enfin, elle protégera la fortune nationale, l'épargne populaire et la morale publique par des lois sur l'agiotage, sur le jeu et les opérations de bourse, sur le fonctionnement des Sociétés, sur l'exclusion des étrangers de l'exploitation et de la direction des grands services publics, sur l'interdiction pour les fonctionnaires, les représentants de la nation et les agents du pouvoir, de participer aux spéculations financières.

Tels sont les principaux articles du programme social qu'il conseille aux catholiques d'adopter. Ils ne sont autre chose que l'application des principes posés dans l'Encyclique sur *La Condition des ouvriers.* » (1).

IV. — *L'organisation professionnelle.*

Si de Mun songeait à la législation sociale pour protéger l'ouvrier contre les excès du libéralisme, il pensait, de plus, que, pour lutter contre l'individualisme, il fallait reconstituer les cadres sociaux. La profession, en rassemblant les individus d'après leur mode d'activité, constitue, en effet, un groupement dont l'importance est égale à celle de la famille. L'homme, pour réaliser ses fins, a toujours besoin d'unir sa force et son intelligence à celle d'autres hommes ; or, l'association, en harmonisant les efforts, en conciliant les intérêts

---

(1) De Mun. *Discours.* T. V, p. 271.
Le Discours de Saint-Etienne eut un très grand retentissement ; son importance fut soulignée par l'approbation solennelle que lui donna le Pape Léon XIII en adressant au Comte de Mun, le 7 janvier 1893, une lettre rédigée en français pour le louer et de son initiative et de son programme.

opposés, et en établissant un contact permanent entre les éléments de la production, permettrait de multiplier l'action du travail et du capital.

L'organisation professionnelle s'imposait donc, comme une réforme nécessaire et complémentaire de la législation sociale. « Toutes les fois qu'une question sociale surgit dans les préoccupations publiques, et qu'on en cherche la solution législative, la vérité apparaît avec le même éclat : ou il faut rester dans le *statu quo,* ou il faut recourir à l'Etat. Si l'on veut échapper au dilemme, il n'y a qu'un moyen : la corporation. » (1)

Ce mot de *corporation,* de Mun l'emploie dès l'origine, pour désigner « l'ensemble organisé des personnes exerçant le même métier ou la même profession », parce que, le déclara-t-il lui-même : « il n'y en a pas d'autre dans la tradition, dans les souvenirs et dans la langue même des ouvriers » (2). Il y recourt également, parce qu'à l'exemple de l'Autriche, il voulait que la France se préoccupât du rétablissement « des corporations ».

C'est à l'occasion de la fondation du Cercle de Belleville (3), qu'évoquant ce glorieux passé que constitue pour les ouvriers français l'histoire des corporations, il manifesta pour la première fois le désir de « renouer la chaîne brisée, en reconstituant dans le monde du travail des associations chrétiennes..., c'est-à-dire fondées sur les vertus et sur les devoirs qu'enseigne l'Evangile, et qui seules peuvent rétablir entre les classes la concorde au lieu de la haine » (4).

Si la restauration des corporations devait devenir le point précis du but visé par le moyen du « Cercle », de Mun était encore incapable d'en décrire la forme et les statuts ; il s'en remettait « à l'expérience et à la pratique » pour les déterminer (5).

Cette conception corporative n'en devait pas moins prendre possession de son esprit, s'y développer par l'étude et par la réflexion, s'y fortifier par l'expérience, et servir de base à tout son programme.

Sous l'inspiration de La Tour du Pin, il fonde avec quelques collaborateurs un « Conseil d'études », composé de théologiens et de sociologues, et dont les travaux avaient pour

(1) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 344.
(2) De Mun. *Discours.* T. I, p. 377.
(3) Le 7 avril 1872.
(4) De Mun. *Discours.* T. I, p. 27.
(5) De Mun. *Discours.* T. I, p. 181.

but « de dresser en quelque sorte le plan de la société chrétienne » (1). Les études élaborées par ce Conseil lui permirent de préciser les formes et les éléments constitutifs de la corporation.

D'autre part, alors qu'il poursuivait à travers le pays son active propagande, de Mun, au contact de ce peuple qu'il aimait « avec franchise et avec passion », en découvrit les misères ; le dévouement n'était pas suffisant pour venir à son secours ; une œuvre de justice s'imposait, et c'est ainsi que l'instinct des réformes sociales naquit dans son âme.

C'est au cours de cette propagande qu'il rencontra Léon Harmel ; lorsqu'il eut écouté l'exposé des idées sociales du grand industriel du Val-des-Bois, et surtout lorsqu'il eut constaté les réalisations accomplies dans son usine, il aperçut alors les horizons insoupçonnés que le monde industriel offrait à son activité (2).

Léon Harmel avait substitué le régime de l'association à celui du patronage ; son expérience confirmait ainsi, d'une manière éclatante, les principes qui servaient de fondement à l'action sociale des Cercles d'ouvriers. De Mun qui, jusqu'à ce jour, avait orienté ses efforts vers les ouvriers de métier, les petits employés, et vers les campagnes, va se tourner vers les grandes masses ouvrières : il allait ainsi être amené à étudier la solution des problèmes pressants qui les agitaient. « L'expérience du Val-des-Bois acheva de fixer ma conviction. Depuis lors, mes idées se précisèrent d'année en année, et ce fut le fruit de ce long travail que j'apportai en 1883, à la tribune de la Chambre dans mon premier discours sur les Syndicats professionnels. » (3).

---

(1) De Mun. *Ma vocation sociale*, p. 123.

(2) M. L. Harmel a reconnu l'impuissance du patronage. L'expérience lui a démontré que cette action n'atteint que la surface, et que, n'allant pas au fond des âmes, elle ne détermine pas les volontés. Il a compris que l'action du *semblable sur le semblable* a seule une puissance décisive, parce qu'elle seule répond aux aspirations légitimes vers la conquête de la dignité personnelle et de la liberté. Il a donc poursuivi l'application de la doctrine démocratique : « Le Bien de l'ouvrier par l'ouvrier et avec lui, jamais sans lui ; à plus forte raison, jamais malgré lui. »

L'expérience a démontré que plus on exalte loyalement et d'une façon désintéressée la dignité du travailleur, mieux on sait mettre en regard de la notion du devoir celle du droit imprescriptible, plus on gagne, et plus on mérite sa confiance.

La participation à la direction développe le sentiment de la responsabilité et le sens des réalités industrielles ; il en résulte un esprit de concorde et de paix fortifié chaque jour par l'affection mutuelle. (Extrait de la brochure « Le Val-des-Bois », de M. Dombray-Schmitt.)

(3) De Mun. *Ma vocation sociale*, p. 247.

Quelle idée de Mun se faisait-il de ce régime corporatif dont il réclamait le rétablissement ? Il n'a jamais été ni dans son esprit, ni dans son intention, de restaurer les anciennes corporations. Ce qu'il entend leur emprunter, pour le donner à la corporation moderne, c'est ce qui en faisait l'âme et l'esprit, c'est-à-dire : « un lien moral consenti librement entre le patron et ses employés, un lien matériel de propriété commune et inaliénable entre les mêmes, un lien coutumier entre les ateliers de la même profession ainsi institués, une fonction commune, dans l'Etat, à la corporation qui réunirait ces trois caractères » (1).

Le lien moral sera constitué par cette « communauté formée entre les patrons et les ouvriers de la même profession, rapprochés d'abord par l'acceptation de ce principe de justice sociale qui impose aux uns et aux autres des devoirs réciproques » (2) ; le lien matériel résultera du patrimoine commun formé par les sacrifices consentis également par les uns et par les autres, en vue de la constitution d'une propriété corporative ; le lien coutumier disciplinera les divers organes de la profession en les soumettant à des règles identiques librement acceptées par tous les membres de la corporation et consacrées par la coutume que les générations se transmettront ; enfin, la corporation remplissant une fonction sociale, devra avoir sa place dans l'Etat, et collaborer avec lui à la gestion des affaires pouvant intéresser le monde économique.

La corporation, de Mun la veut chrétienne ; autrement, elle sera sans esprit de justice ou de charité. Le sentiment chrétien devra en inspirer l'esprit ; car, seul, il sera capable de persuader aux hommes de se dévouer les uns aux autres dans une œuvre qui repose sur la collaboration la plus intime. Mais ne songeant nullement à réserver le bénéfice de l'institution aux seuls ouvriers chrétiens, il ajoute : « Si convaincu que je sois de l'excellence et de la supériorité de la corporation chrétienne, je ne crains pas cependant d'appeler tout le monde à la vie corporative, et d'essayer, par une impulsion décisive, d'y entraîner tous les éléments du corps social. » (3).

La corporation, de plus, sera libre. « Nos corporations, dira de Mun, auront un caractère absolument ouvert, et elles se constitueront sans aucune contrainte » (4), pensant justement avec La Tour du Pin que si la contrainte peut rapprocher les hommes, elle ne peut les associer.

---

(1) De Mun. *Discours*. T. I, p. 387.
(2) De Mun. *Discours*. T. I, p. 378.
(3) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 54.
(4) De Mun. *Discours*. T. I, p. 314

Si la corporation doit être professionnelle, propriétaire, imprégnée d'esprit chrétien et libre, elle doit encore être hiérarchique, et constituée sur les bases du principe d'autorité qui est la condition de l'ordre et du succès de toute société : elle sera unie et familiale, afin de grouper et de discipliner les efforts individuels et de se préoccuper des besoins et des devoirs du foyer ; elle sera légale : la reconnaissance et la protection des pouvoirs publics lui permettront de jouir de certains privilèges propres à faire d'elle un organisme stable.

Ce qui constitue donc le caractère distinctif du système corporatif, préconisé par de Mun, c'est qu'à la différence du syndicat, les éléments de la production se trouvent dans le même cadre, mais sur des plans différents, puisque les ouvriers sont placés sous la tutelle morale de leurs patrons.

De Mun ne tarda pas à se rendre compte que la corporation, telle qu'il la concevait, était difficilement réalisable avec le régime industriel moderne, où par suite des différences profondes existant entre les classes sociales et des rapports s'établissant entre elles, l'autorité cessait d'être familiale pour devenir de plus en plus anonyme. L'exemple de l'Autriche, qui n'avait rétabli le système de la corporation que pour la petite industrie et pour les petits métiers, devait, d'ailleurs, le confirmer dans cette idée.

C'est alors qu'il réclama, comme base de l'organisation professionnelle, la création de syndicats mixtes.

Dans la pensée d'Albert de Mun, le syndicat mixte devait comprendre et les patrons et les ouvriers ; les uns et les autres devaient se rencontrer, non seulement sur le terrain des intérêts purement matériels, mais également sur le terrain moral et religieux, en sorte que « dans le plan définitif, l'association morale et religieuse précède l'association économique » (1).

Théoriquement, la conception d'un tel organisme procède d'un point de vue très juste ; les intérêts professionnels étant, en bien des points, communs aux patrons et aux ouvriers, ne sauraient être mieux débattus et sauvegardés que par l'union des deux agents de la production. (C'est cette conception du syndicat mixte — nous aurons l'occasion de le voir — que de Mun soutint devant la Chambre en 1883.)

Pratiquement, le système mis à l'épreuve par un groupe de patrons de la région du Nord de la France, n'a pas donné les résultats escomptés, et a révélé la difficulté qu'il y avait à réunir patrons et ouvriers, pour discuter en commun des inté-

(1) Antoine. *Cours d'Economie sociale*, p. 465.

rêts de la profession. Son fonctionnement implique, en effet, chez les patrons, une grandeur d'âme s'alliant à une foi active et désintéressée, et chez les ouvriers, une éducation professionnelle suffisante, et une confiance absolue dans la philanthropie et le désintéressement de leurs maîtres. Or, il faut le reconnaître, le nombre de patrons susceptibles d'accepter les obligations que comporte le syndicat mixte, non seulement au point de vue moral, mais au point de vue économique, est plutôt restreint ; d'autre part, le mouvement démocratique, et le désir naturel qu'ont les ouvriers de se préoccuper personnellement de la défense de leurs intérêts, les poussent à s'associer uniquement entre eux.

« En présence de l'irritation qui règne dans la classe ouvrière, et de ses aspirations à améliorer son existence matérielle, nombre de patrons craignent de voir ces aspirations dégénérer en esprit de révolte et en prétentions exagérées ; de leur côté, les ouvriers craignent de rencontrer chez leurs maîtres des dispositions peu favorables à leurs espérances...; peut-on croire, dès lors, que les patrons prendront l'initiative d'associations où leurs intérêts se débattront entre deux parties, les maîtres d'une part, et les ouvriers de l'autre ? Pourrait-on amener les ouvriers à entrer dans ces associations où ils craindraient, même à tort, soit la partialité, soit la prédominance, soit le mécontentement de ceux dont dépend le pain quotidien ? » (1).

Lorsque de Mun comprit les difficultés que rencontrait la constitution et le fonctionnement des syndicats mixtes, il n'hésita pas à se rallier à la conception des syndicats parallèles. « Dans l'état actuel des mœurs et des esprits, l'antagonisme entre patrons et ouvriers permet difficilement, la plupart du temps, de les réunir dans une association commune à cause de la répugnance qu'ont les uns et les autres à traiter de leurs intérêts communs. D'où cette tendance naturelle à former actuellement des syndicats séparés, communiquant ensemble par des délégués de l'un ou de l'autre. Cela peut être plus opportun dans la pratique, mais je trouverais très imprudent de prendre, sur ce point, une décision catégorique ; le principe du syndicat mixte subsiste dans toute sa force. Par toutes les manières, il faut chercher à provoquer le rapprochement des patrons et des ouvriers. Voilà le but. Si les syndicats mixtes ne sont pas toujours possibles, faisons des syndicats

---

(1) Mgr Doutreloux. *Lettre pastorale.* Cité par Antoine. Op. cit., p. 466.

séparés et essayons de les réunir entre eux. Il n'y a pas de système absolu » (1).

La solution à laquelle de Mun s'est donc rallié en définitive est celle des syndicats parallèles mais non séparés : syndicat patronal, d'une part, syndicat ouvrier, d'autre part, avec comme agent de liaison, un conseil mixte composé de délégués de l'un et de l'autre syndicat, et pouvant ainsi devenir l'organe représentatif des intérêts communs de la profession. Le mot « corporation », qui n'était qu'une étiquette, a fait place à celui d' « organisation professionnelle » : cette seconde formule est une définition ; elle a le mérite d'être mieux comprise et d'être appliquée par les ouvriers.

***

Deux questions importantes se posent à propos de l'organisation professionnelle : il s'agit de savoir, d'abord, si elle doit être libre ou obligatoire, et ensuite, quel sera son rôle.

1° L'organisation professionnelle doit-elle être libre ou obligatoire ? L'intérêt de la distinction est le suivant :

— Si l'organisation professionnelle est libre, l'exercice de la profession ne sera pas subordonné à l'admission de l'ouvrier ou du patron dans le syndicat ;

— Si l'organisation professionnelle est obligatoire, nul ne pourra exercer la profession, sans se conformer aux règlements qui en déterminent le fonctionnement.

Dans le premier cas, le syndicat risque de voir diminuer sa force, et sa puissance d'action, et de perdre ainsi les avantages que sa constitution pouvait lui procurer ; dans le second, il devient un groupement exclusif, agissant par la contrainte, et supprimant les volontés libres ; il tend, de plus, à devenir un rouage bureaucratique en prenant le caractère d'une institution publique.

Le principe de l'obligation se trouve inscrit au nombre des revendications ouvrières formulées par le parti socialiste. Les socialistes, en effet, réclament le syndicat obligatoire, et dans l'intérêt de la production, et dans l'intérêt du producteur.

Au point de vue de la production, le syndicat obligatoire permettant de réglementer la quantité et la qualité des produits, rend possible la substitution au régime de la libre concurrence qui aboutit à l'avilissement des produits et à l'écrasement des faibles, d'un régime économique fondé sur le res-

---

(1) De Mun. *Discours*. T. V, p. 350.

pect des conventions obligatoires. Au point de vue des producteurs, il a pour mission de réglementer le taux du salaire, en calculant sa valeur réelle d'après le prix de la vie dans telle région déterminée (1).

Le système de l'obligation, s'il présente certains avantages, peut devenir dangereux, s'il est absolu. Avec son caractère d'institution publique, il risque de tomber sous la tutelle de l'Etat et d'être ainsi transformé en un organisme équivalemment politique ; or, le travail appartenant directement à l'ordre des intérêts privés, et indirectement à l'ordre du bien public, son organisation ne saurait dépendre ni principalement, ni même en premier rang de la société politique, plus exactement de l'Etat bureaucratique.

De plus, par suite des privilèges qui lui seront accordés, le syndicat obligatoire jouira d'un véritable monopole en ce qui concerne la réglementation de la profession et de la production ; or, aucun intérêt corporatif ne doit s'opposer à l'intérêt général, et la justice comme l'intérêt social s'opposent à ce qu'une catégorie de citoyens, si intéressante soit-elle, assure le triomphe de ses revendications au détriment de la collectivité.

Le monopole et la réglementation directe de l'Etat, conséquences inévitables de l'obligation absolue, risqueraient ainsi de faire renaître les deux grands dangers des anciennes corporations.

On comprend, dès lors, qu'Albert de Mun ait repoussé l'idée du syndicat obligatoire, et se soit rallié, comme nous l'avons indiqué plus haut, à celle du syndicat libre qui a été, d'ailleurs, consacrée par le législateur de 1884 et de 1920. « L'obligation, séduisante par la simplicité et la promptitude de l'exécution, risquerait sans doute de dénaturer la corporation, de lui donner un caractère administratif et de la tourner en instrument d'Etat ; au point de vue catholique, dans les conditions actuelles de l'éducation populaire, elle aurait, en outre, de graves inconvénients : la solution qui jusqu'ici paraît la plus satisfaisante est celle qui demanderait à la loi de reconnaître certains privilèges, comme la personnalité morale, aux associations corporatives constituées suivant des principes définis afin de leur donner ainsi la force dont elles ont besoin pour vivre et se développer. » (2).

2° Quel doit être le rôle du syndicat ? Le syndicat, pour de Mun, devait être essentiellement un organe de représentation et de défense des intérêts professionnels.

---

(1) Béchaux. *Revendications ouvrières*, p. 128.
(2) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 345.

Ce droit de représentation, que la Révolution avait enlevé aux ouvriers, il le réclamait en ces termes: « Est-ce que les ouvriers ont la faculté d'avoir une représentation professionnelle légale, officielle, reconnue par tous? Non. Le Commerce, l'Industrie, la Bourse, ont ce droit-là : le Travail ne l'a pas. Voilà des droits certains, indéniables qui appartiennent aux travailleurs. Ils ne les ont pas ; ils ont des droits politiques ; ils n'ont pas de droits économiques, et c'est le fond de la question sociale. La plupart de ces droits, et d'autres encore, le capital les a ; les mœurs, les institutions, les lois les lui donnent ou bien il les tire de sa propre puissance: Le travail ne les a pas : voilà l'injustice à laquelle il faut mettre un terme, si on veut la paix sociale, car la paix ne se fonde pas sur l'injustice. » (1)

L'évolution des idées, à ce point de vue, devait se produire dans le sens indiqué par de Mun. De plus en plus, en effet, nous constatons la tendance très nette des groupements professionnels à intervenir dans la conduite des affaires publiques, du moins en ce qui touche aux questions économiques et sociales.

La création, en 1919, du Conseil National Economique, consacre le principe de cette collaboration entre les Pouvoirs publics et les organisations professionnelles ; le décret du 16 janvier 1925, en fixant la constitution nouvelle de ce Conseil, précise ses fonctions qui sont d'étudier les problèmes intéressant la vie économique du pays, d'en rechercher les solutions et de proposer l'adoption de ces solutions aux Pouvoirs publics.

Une circulaire ministérielle, en date du 1er février 1923, est venue confirmer l'appel qui avait été adressé en 1919 aux syndicats patronaux, en invitant ces derniers à se faire inscrire au ministère du Commerce, afin de permettre au Ministre de les consulter plus facilement, le cas échéant, sur les questions économiques.

Les groupements professionnels manifestent, d'ailleurs, une activité de plus en plus grande : ils tiennent des congrès, ils organisent des Semaines (semaine du blé, du vin, du livre etc...), leurs représentants multiplient leurs démarches auprès du gouvernement et du parlement ; on peut trouver dans les vœux qu'ils émettent et dans les travaux qu'ils préparent, des éléments précieux, susceptibles de servir de base à une politique nationale, en matière commerciale et industrielle.

---

(1) De Mun. *Discours*. T. V, p. 326.

Tout récemment encore, à l'occasion de la crise financière, ils sont venus apporter aux Pouvoirs publics l'écho de leurs inquiétudes et l'offre de leur bonne volonté pour aider à l'assainissement de nos finances.

Ce droit de représentation est donc indispensable pour assurer la défense des intérêts professionnels. Ces intérêts, le syndicat peut en assurer la sauvegarde, en permettant de déterminer, dans chaque profession industrielle ou agricole, le taux du juste salaire, en créant et en entretenant des œuvres de prévoyance et d'assistance, en prévenant les conflits, par l'établissement de conseils permanents d'arbitrage. Le syndicalisme offre de plus l'avantage de discipliner les collectivités, et de canaliser leurs revendications vers un but unique ; grâce à lui, le capital est amené à une plus saine conception de son rôle vis-à-vis du travail ; il rend, enfin, possible l'éducation professionnelle des ouvriers et permet ainsi de dissiper une foule d'erreurs qui n'ont d'autre résultat que de les aigrir et de surexciter leur haine (1).

Pour permettre au syndicat d'être un organisme assez fort et assez puissant, de Mun réclamait pour lui la faculté d'acquérir. « L'organisation professionnelle, pour laquelle nous demandons la liberté la plus large, donnera le moyen... de constituer entre les mains des travailleurs une certaine propriété collective à côté de la propriété individuelle, et sans lui porter atteinte. » (2).

Il pensait, avec juste raison, que cette capacité reconnue aux syndicats, c'était le moyen donné au salariat d'accéder à cette propriété corporative « sans laquelle l'ouvrier, épave de la société, dont il soutient la vie, est réduit à se flétrir lui-même de ce nom de prolétaire, tragique expression d'une misère qu'il subit, inconscient de sa cause profonde » (3) ; c'était également la possibilité de développer chez l'ouvrier un sens plus averti des responsabilités, et le respect d'un ordre social qui lui aurait permis d'améliorer sa condition. N'est-ce pas par le sentiment de leur responsabilité que les syndicats pourront s'acheminer vers cette sagesse qui est la condition de leur force ?

Ce droit d'acquérir et de posséder, qui fut si longtemps refusé aux syndicats, leur a été accordé par la loi de 1920. Cette loi leur a également reconnu la personnalité civile que de Mun jugeait indispensable pour leur permettre d'accomplir leur

(1) Notamment en ce qui concerne l'institution des allocations familiales, par exemple.
(2) De Mun. *Discours*. T. V, pp. 270-271.
(3) De Mun. *Combats*. T. III, p. 337.

mission. Or, avant la loi de 1920, la question s'était posée de savoir si le syndicat pouvait ester en justice pour la défense des intérêts collectifs dont il avait la garde. Malgré l'opinion négative exprimée par Waldeck-Rousseau, la jurisprudence s'était prononcée pour l'extension des droits du syndicat.

Par un arrêt souverain, en date du 5 août 1913, la Cour de Cassation a admis la recevabilité de l'action civile exercée par un syndicat professionnel, lorsqu'elle a pour objet, non de donner satisfaction aux intérêts individuels d'un ou de plusieurs de ses membres, mais d'assurer la protection de l'intérêt collectif de la profession, envisagée dans son ensemble, et représentée par le syndicat professionnel.

Quoique libre, le syndicat est donc, non seulement le représentant des intérêts professionnels de ses membres, mais le représentant des intérêts de la profession.

Cette jurisprudence a été consacrée par le paragraphe 2 de l'article 5 de la loi de 1920, qui stipule que « les syndicats professionnels peuvent, devant toutes les juridictions, exercer tous les droits réservés à la partie civile, relativement aux faits portant un préjudice direct ou indirect à l'intérêt collectif de la profession qu'ils représentent ». Elle confirme donc la thèse soutenue par de Mun et d'après laquelle il convient d'envisager les individus en fonction du tout dont ils font partie et de considérer le syndicat comme répondant, à la fois, aux besoins des individus et de la société professionnelle.

De Mun ne se contentait pas de réclamer pour le syndicat le droit de représentation, la faculté d'acquérir, et la personnalité civile ; il voulait également que l'organisation professionnelle donnât « le moyen d'assurer la représentation publique du travail dans les corps élus de la nation » (1).

Or, à l'heure actuelle, en présence de la reconnaissance officielle du principe d'une collaboration entre les Pouvoirs publics et les groupements professionnels, au point de vue économique et social, on se demande si le rôle de ces groupements doit demeurer purement consultatif ou bien s'il doit aller jusqu'à une participation à la souveraineté nationale.

Des juristes éminents, au nombre desquels figure M. Duguit, reconnaissent aux groupements professionnels ce droit à la souveraineté dans le domaine économique, comme découlant naturellement de leur tendance à prendre la direction de la besogne sociale qui, en fait, leur incombe (2).

Il faut reconnaître qu'après les conférences de Washington

---

(1) De Mun. *Discours.* T. V, p. 270.
(2) Duguit. *Le Droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat.*

et de Genève, la souveraineté de l'Etat semble tendre à abdiquer sur le terrain international, entre les mains de la Société des Nations ; de plus, le Parlement tend à déléguer aux groupements professionnels une partie de ses pouvoirs, notamment quand il laisse aux intéressés le soin de régler les détails d'application de la loi du 23 avril 1919 (1).

Parallèlement à cette activité croissante des groupements professionnels, et à cette tendance de l'Etat et du Parlement à collaborer avec ces derniers et même à leur déléguer une partie de leurs pouvoirs, on constate qu'une évolution se fait dans les esprits, en ce qui concerne l'organisation de notre régime parlementaire actuel. Beaucoup de gens ne sont pas éloignés de penser que cette organisation appelle un correctif, et que ce correctif pourrait consister dans la création d'un parlement professionnel accolé ou même se substituant au parlement politique.

La constitution de nos assemblées législatives repose, en effet, sur la théorie de la représentation nationale établie sur une base purement territoriale ; elle sanctionne la souveraineté de la majorité numérique des individus, en laissant absolument de côté la représentation des forces économiques et sociales de la nation.

M. Duguit fait valoir, en faveur de cette réforme, l'idée de la puissance sociale des groupements syndicaux s'opposant à celle de la souveraineté nationale conçue comme la souveraineté de la majorité numérique des individus (2).

D'autre part, étant donné l'extension croissante prise par les attributions de l'Etat, n'est-il pas nécessaire que le gouvernement fasse appel à des compétences pour agir dans le domaine si complexe de la vie économique et sociale ?

Le droit et le devoir qu'ont les syndicats professionnels d'intervenir dans la vie économique et sociale du pays, en donnant aux Pouvoirs publics des consultations techniques, et même en participant aux décisions à prendre, semblent donc parfaitement admissibles, et de nature à combler une lacune de notre organisation représentative. Comme le faisait remarquer M. Poincaré : « Il est du devoir des groupements professionnels de renseigner le gouvernement et les Chambres, de les avertir, de les seconder, de les stimuler, de les mettre en garde... Les meilleurs moyens de rendre les législateurs compétents... tiennent en deux mots : c'est que les spécialistes de chaque problème technique se fassent eux-mêmes

---

(1) Loi relative à la journée de huit heures et à la réglementation de la semaine anglaise.

(2) Duguit. *Traité de droit constitutionnel.*

les collaborateurs volontaires des représentants de la nation. » (1).

Désormais, en possession de la personnalité civile et de la faculté d'acquérir, le syndicat qui, aujourd'hui, joue un rôle économique de plus en plus important, est ainsi appelé, dans un avenir plus ou moins éloigné, à participer à la souveraineté nationale. Pour qu'il devienne cependant un outil de paix sociale, il faut encore que les éléments de la production se fassent de l'idée syndicale une plus juste conception, et qu'ils l'acceptent sans arrière-pensée.

« L'idée syndicale n'est pas entrée dans les cerveaux français... Elle n'est encore pour les uns qu'un sujet d'effroi, pour les autres qu'un moyen d'organiser l'anarchie. » (2).

Il n'est que trop exact que beaucoup de patrons gardent contre le syndicalisme des préventions injustifiées, et considèrent les ouvriers appartenant à un syndicat comme des révolutionnaires ; d'autre part, très souvent, les syndicats patronaux se sont constitués uniquement dans un but de défense et de lutte contre les syndicats ouvriers.

C'est méconnaître, d'une part, le rôle profond du syndicat qui ne doit pas seulement servir aux intérêts immédiats de ses adhérents, mais encore contribuer largement à la prospérité de l'industrie à laquelle ils appartiennent ; c'est ignorer de plus qu'il existe des ouvriers attachés à l'honneur de la profession, soucieux des réformes pratiques et non de l'agitation politique.

De leur côté, trop d'ouvriers, obéissant aux injonctions des dirigeants de la C. G. T., surtout de la C. G. T. U., ont conçu le syndicat, non pas comme un organisme professionnel, mais comme un organe de combat destiné à assurer la dictature du prolétariat. Ce qui explique la force et le succès de ces groupements, c'est que, malgré des doctrines subversives, que ne partagent pas toujours les ouvriers, malgré leurs tendances politiques, ils représentent « une idée profondément ancrée dans les esprits populaires, et qui est en soi une idée juste et féconde, l'organisation corporative des travailleurs pour la défense de leurs intérêts. Si aux heures de grève, tant d'ouvriers se groupent encore derrière les hommes dont ils réprouvent cependant le langage et les doctrines, c'est que le sentiment de la solidarité, si puissant dans leurs âmes, les rassemble autour du drapeau de leurs droits méconnus » (3).

---

(1) Discours à M. Billiet, Vice-Président de l'Union des Intérêts Economiques, nov. 1923.
(2) De Mun. *Combats*. T. VI, p. 194.
(3) De Mun. *Combats*. T. VI, p. 171.

Le gros effort à accomplir doit donc tendre, pour de Mun, à l'organisation pacifique de la force syndicale. Pour atteindre ce but, il faut que la politique et que la lutte des classes soient bannies des syndicats ; il faut, de plus, que les travailleurs sérieux s'affranchissent de la tyrannie des meneurs, et collaborent loyalement avec les organismes patronaux : ce rapprochement que de Mun ne cessa de préconiser, sera pour eux plus fécond en résultats que ne saurait l'être l'avènement du prolétariat(1).

La législation sociale et l'organisation professionnelle ont acquis un tel développement, que l'expérience est aujourd'hui faite de la justesse et de la clairvoyance des réformes proposées par Albert de Mun. « La troisième république, écrivait M. Deschanel, revient à la tradition française ; elle veut que l'Etat intervienne toutes les fois que l'association ou l'individu sont trop faibles pour se défendre. » (2).

N'est-ce pas là, la consécration de la pensée du Maître qui souligna toujours l'étroite corrélation existant entre les deux réformes qu'il réclamait pour assurer la paix sociale dans le monde du travail ? Cette corrélation trouve aujourd'hui son expression la plus nette dans la loi du 23 avril 1919, puisqu'il appartient aux intéressés d'en régler les détails d'application. Assurément, bien des lois sociales auraient été plus fécondes si, comme l'avait réclamé de Mun, elles avaient été appuyées sur l'organisation corporative.

Il y a peut-être lieu, en terminant cet exposé, de se demander pourquoi de Mun, partisan du syndicat libre, a favorisé l'extension progressive des droits syndicaux qui, en fait, conduit progressivement vers la conception du syndicat obligatoire. Homme de juste milieu, et ennemi des systèmes absolus, là encore, il est demeuré fidèle aux enseignements de la doctrine catholique sociale, la seule qui sache concilier les principes d'autorité et de liberté : s'il a accepté et même préconisé l'extension croissante des libertés syndicales, c'est parce qu'il les jugeait avant tout indispensables pour permettre à l'organisation professionnelle de remplir sa mission pacificatrice dans le monde du travail.

---

(1) C'est de ces principes que s'inspire la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens.

(2) *L'Œuvre Sociale de la IIIe République.* Préface.

CHAPITRE II

LES CRITIQUES

Une œuvre sociale aussi importante que celle d'Albert de Mun, entreprise à une époque où le libéralisme régnait en maître dans les écoles et dans la vie économique, et où subsistait intacte l'idolâtrie révolutionnaire, ne pouvait pas, en se développant, ne pas entraîner dans son sillage les critiques qu'appelle après elle, immanquablement, toute tentative humaine.

Et de fait, les critiques, et même parfois les suspicions, ne lui ont pas été épargnées. Ses attaques violentes contre l'Ecole libérale appelaient des ripostes, et le vieil égoïsme conservateur et bourgeois, pris si vivement à partie, devait réagir en dénonçant ses hardiesses sociales comme un danger pour l'ordre public. La vie sociale d'Albert de Mun fut donc un perpétuel combat. Il n'est pas surprenant que, dans la bataille, donnant des coups, il en ait reçu à son tour ; s'il y a lieu de s'étonner de quelque chose, c'est que quelques-unes de ces critiques aient pu émaner de ceux mêmes qui avaient le devoir de seconder ses efforts plutôt que de les combattre.

Ces critiques peuvent se répartir en deux groupes :

— les unes ont été adressées directement à de Mun,

— les autres, à travers lui, visent le mouvement catholique social.

De Mun fut accusé d'être tout à la fois un réactionnaire, un socialiste, un statolâtre et un allemand, en ce sens, qu'il serait allé chercher au-delà du Rhin, l'inspiration de ses réformes ; on lui a reproché, comme à la plupart des catholiques sociaux, d'avoir été incapable de concevoir un système économique susceptible de se substituer au libéralisme classique ; on l'a accusé d'être allé au peuple plus par calcul que par conviction ; repoussant, enfin, ses affirmations, on a soutenu que le rôle social de l'Eglise ne se justifiait nullement.

Il convient de reprendre une à une chacune de ces critiques, et d'en tenter la réfutation.

§ I. LES CRITIQUES DIRECTES

I. *Réactionnaire.* — Nous avons montré, précédemment, qu'Albert de Mun ne cessa d'accuser la Révolution d'être la cause du mal dont souffrait la société moderne, et d'avoir fait table rase des bases de l'ancienne société sans rien lui substituer : la Contre-Révolution était devenue pour lui un dogme intangible.

Les critiques aiguës et les coups redoublés qu'il portait à l'œuvre révolutionnaire, d'une part, d'autre part, l'évocation qu'il faisait des temps heureux vécus par la société du Moyen-âge, le désir qu'il manifestait d'organiser le monde du travail en s'inspirant des principes essentiels qui avaient présidé à la constitution et au développement des corporations, le faisaient considérer comme un tenant de l'ancien régime. Le monde du travail le taxait de réaction ; il était pour la gauche parlementaire « un bourgeois clérical » (1).

« Toutes les fois que j'ai essayé d'exposer mes idées sur l'organisation du travail, invariablement on y a répondu, non par une discussion des principes que j'avais soutenus, mais en me reprochant d'être catholique, et en m'accusant d'être un ennemi de la République. » (2).

L'argument n'était qu'un mot sans fondement. « Les ennemis de la République avait beau répliquer de Mun, n'ont rien à faire ici. Il ne s'agit pas d'une question politique ». — Il suffisait cependant à créer autour des réformes sociales qu'il proposait, une atmosphère d'hostilité qui explique, pour une très large part, l'échec qu'elles ont connu au moment où elles furent présentées.

De Mun aimait à remonter le cours des siècles et à examiner ce passé, qui avait consacré la gloire de notre pays et assuré sa suprématie mondiale ; car, il était de ceux qui n'oublient pas nos traditions. « Il faut apprendre, il faut savoir notre histoire, il faut être fier et chercher dans ce sillon creusé par les siècles l'ineffaçable trace de nos grandeurs passées » (3).

Or, ce qu'il y avait dans ces vieilles traditions, c'était un esprit, un sentiment de charité et d'amour de la justice qu'inspirait le Christianisme, et qui, rapprochant les hommes, formait « entre les cœurs les nœuds d'une affection fraternelle. » Il y avait alors, dans le monde du travail « la force d'une soli-

---

(1) Piou. *La Vie publique d'Albert de Mun*, p. 14.
(2) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 52.
(3) De Mun. *Discours.* T. I ,p. 396.

darité commune » (1), car les patrons étaient unis à leurs ouvriers par le triple lien de la religion, de la famille et du métier.

« Peu à peu, sans doute, des vices s'étaient glissés dans ces vénérables institutions », une réforme était nécessaire, et d'autant plus urgente, que les conditions du travail s'étaient modifiées avec la transformation du monde économique : « au lieu d'une réforme, ce fut une révolution qui survint, c'est-à-dire, une destruction » (2).

Cet ancien régime auquel on l'accusait de vouloir ramener la France, s'il ne consentait pas « à en répudier la gloire », il ne songeait pas davantage « à y retourner ». « L'ancien régime, c'est-à-dire cette époque de décadence, nul n'en a répudié le souvenir plus hautement que nous ne l'avons fait.» (3).

Les déclarations d'Albert de Mun abondent à ce sujet, et leur examen suffit à nous fixer sur la nature de ses sentiments. Voici, par exemple, ce qu'il disait en 1882 : « Si c'est être des hommes d'ancien régime que de respecter, d'admirer et d'aimer tout le glorieux passé de la patrie française, et dans notre siècle abaissé, d'en regretter les splendeurs ; que de reconnaître et de proclamer le grand rôle de l'Eglise dans l'histoire de notre pays...; que de croire que le patriotisme ne date pas de quatre-vingt-dix ans..., qu'il y avait dans le passé autre chose que des ouvriers esclaves, des paysans vivant de racines, des moines rapaces, des seigneurs barbares, oui, je comprends qu'on nous en accuse. Mais si on veut dire que, sans tenir compte des conditions nouvelles du travail, des circonstances et du temps, nous nous proposons de restaurer toutes choses absolument dans l'état où elles étaient à la fin du siècle dernier, avec les abus qui avaient pénétré la société française, et qui avaient corrompu, par l'excès du pouvoir central, les vieilles institutions chrétiennes, non, ce n'est pas cela que nous voulons » (4).

Non, de Mun n'a pas souhaité le retour à l'ancien régime, pas plus qu'il n'a eu « l'illusion de croire que l'on pouvait ressusciter le passé » (5).

D'où peut donc provenir l'équivoque, si équivoque il y a ?

Si de Mun rejette le passé, il rejette également le régime actuel ; car, ce qu'il veut, « c'est l'avènement d'un régime nou-

---

(1) De Mun *Discours*. T. I, p. 397.
(2) De Mun. *Discours*. T. I, pp. 398-399.
(3) De Mun. *Discours*. T. I, p. 396.
(4) De Mun. *Discours*. T. I, p. 396.
(5) Barthou. *Albert de Mun* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1923.)

veau, fondé sur l'accord entre les conditions modernes de la vie, du travail et de la société, et les traditions séculaires qu'un vieux pays comme le nôtre n'abandonne pas sans se vouer à la ruine. » (1). Or, le régime actuel, il le repousse, parce qu'il est vicié par l'esprit de la Révolution : la Révolution, voilà l'ennemie qu'il combattit toujours, et c'est bien parce qu'il détestait son œuvre qu'on le traitait de réactionnaire.

M Barthou a très bien souligné cette nuance qui échappait à beaucoup, et qui explique la tendance naturelle, mais injustifiée, de confondre la contre-révolution avec le retour à l'ancien régime. Mais lui-même, à son tour, n'échappe pas à l'erreur de ses contemporains. « Pour M. de Mun comme pour M. Clemenceau, dit-il, la Révolution était un « bloc » accepté par celui-ci, rejeté par celui-là, mais à prendre ou à laisser tout entier... M. de Mun haïssait la Révolution française, non par rancune d'émigré, mais par passion d'apôtre, et cette passion emportait tout. On peut être sincère sans être impartial : M. de Mun avait la sincérité d'un inexorable parti pris... La Révolution n'est ni tout bien ni tout mal, ajoute-t-il. Elle est un événement humain mêlé de rayons et d'ombres, et l'on a également tort de condamner ses principes à cause de ses excès ou de solidariser ses excès avec ses principes. » (2).

Pour de Mun, la Révolution répondait à un besoin, en ce sens que les fautes de la monarchie, les abus du pouvoir absolu, et la corruption qui avait envahi la hiérarchie sociale, rendaient nécessaire ce qu'il appelait « une expiation », et appelaient des réformes. Mais, dira-t-il : « Il y a une évidence qui saute aux yeux, c'est que les hommes qui voulaient honnêtement ces réformes, comme Mounier, ont été trompés par ceux qui voulaient, non pas des réformes, mais une révolution. » (3).

L'évolution qui se préparait et dans les mœurs et dans les institutions, était désirable. Or, cette évolution a été contrariée et détournée de son cours naturel, car il est impossible « de ne pas reconnaître, dans la catastrophe révolutionnaire, la main des sociétés secrètes » qui, consacrées au culte du naturalisme, du rationalisme et du matérialisme, voulaient assurer le triomphe des idées philosophiques du dix-huitième siècle.

Ce que de Mun reproche avant tout à la Révolution, c'est l'esprit avec lequel elle a voulu réaliser les réformes nécessaires ; si, d'ailleurs, ces réformes n'ont pas abouti — n'assis-

---

(1) De Mun. *Discours*. T. I, pp. 396-397.
(2) Barthou. *Albert de Mun* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1923.)
(3) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 126.

tons-nous pas aujourd'hui à « *une révolte des faits contre le Code ?* » — c'est bien parce que cet esprit devait stériliser sa puissance créatrice. La Révolution n'a-t-elle pas commis la faute de laisser le pays inorganisé, et d'avoir continué logiquement l'ancien régime, en laissant subsister, comme seul organisme existant dans la nation, un pouvoir central puissant et absorbant ?

L'épithète de « réactionnaire », qu'on décochait à de Mun, ne se justifie donc nullement. Loin d'être un argument, c'était un de ces mots dont la magie séduisante fait la force et qui tient lieu de raisonnement : il suffit de les jeter aux foules ou aux assemblées, pour qu'une cause soit définitivement entendue et jugée sans appel.

De Mun avait le culte du passé; comme Violet le Duc, il plaignait les peuples qui reniaient le passé, car il n'y avait point d'avenir pour eux, mais il était trop homme d'action, pour penser qu'il n'y eût rien à attendre que d'une réaction aveugle.

« Nous devons vivre avec notre siècle, le connaître et nous tenir en contact avec lui...; le monde est entré dans une phase entièrement nouvelle, le passé ne reviendra plus. La réaction est un rêve d'hommes qui ne voient pas, qui n'entendent pas, qui, assis aux portes des cimetières, pleurent sur des tombes qui ne se rouvriront pas et oublient le monde vivant qui les entoure. » (1).

Ces paroles, qui sont de Mgr Ireland, qui oserait prétendre que de Mun n'aurait pu les reprendre à son compte ?

II. *Socialiste.* — Si de Mun était pour la gauche, suivant le mot de M. Piou, un « bourgeois clérical » et un « réactionnaire », il était pour la droite un socialiste, et les conservateurs, que ses théories effrayaient parfois, l'accusaient de démagogie, et de vouloir pactiser avec la révolution, en prêchant la guerre sociale et en armant les ouvriers contre les patrons.

« Vous êtes un socialiste ! » lui cria-t-on à la Chambre, quand il prononça son premier discours social ; et M. Schneider, le grand industriel du Creusot, répondant à une enquête faite par le « Figaro », sur la question sociale, écrivait, le 8 août 1892, en faisant allusion aux idées sociales d'Albert de Mun : « M. de Mun veut aussi supprimer les patrons. »

De même qu'il disait aux uns qu'il n'avait jamais été un partisan de l'ancien régime, de Mun déclarait aux autres, avec non moins de conviction, qu'il ne serait jamais un socia-

(1) Nitti. Op. cit., p. 355.

liste. Et, à ce propos, il aimait à citer l'anecdote suivante : en 1848, Proudhon comparaissait devant le tribunal correctionnel ; le président lui demande ce que c'est que le socialisme. « C'est tout un système ayant pour objet l'amélioration de la société, lui répondit-il. » Et le président de s'écrier : « Mais alors nous sommes tous socialistes ! » De Mun n'hésitait pas à se déclarer socialiste dans le sens où l'entendait Proudhon : si cette définition du socialisme se suffisait à elle-même et n'avait pas besoin d'être complétée, chacun serait, suivant le mot de M. Goyau, « le socialiste de quelqu'un ».

Mais pour de Mun, le socialisme est bien autre chose qu'une aspiration généreuse vers un mieux-être social.

« Le socialisme, c'est tout un système d'économie sociale qui veut réduire tous les instruments du travail en propriété commune nationale, organiser la production collective et la répartition des richesses économiques par l'Etat. » (1).

Cette doctrine, qui a pour prophète Karl Marx, est matérialiste dans son principe moral, et collectiviste dans sa conception sociale ; elle nie l'existence de Dieu, et entend bouleverser les fondements de l'ordre social ; sa propagande s'appuie sur deux moyens, « la haine des classes suscitée par l'exaspération des souffrances populaires, et l'attaque violente, l'outrage permanent contre les institutions, contre l'autorité sous toutes ses formes, conséquence logique de la révolte contre Dieu » (2). Y a-t-il, dès lors, quelque chose de commun entre la doctrine socialiste et la doctrine sociale d'Albert de Mun ? « Entre le socialisme et nous, répond de Mun, il y a non seulement l'abîme de sa conception sociale, mais celui de la négation religieuse. » (3).

Sans doute, entre les idées sociales d'Albert de Mun, et celles des disciples de Karl Marx, il y a une certaine affinité, et le désir, très nettement exprimé par ceux-ci comme par celui-là, d'apporter un remède à la question sociale, peut prêter à la confusion. De part et d'autre il y a une aspiration généreuse qui est la manifestation d'un idéal fait de justice, et qui explique que le chef du parti catholique se soit trouvé d'accord avec les socialistes sur la critique de l'ordre économique actuel et la nécessité de voter les réformes réclamées par les travailleurs.

Ces hommes de grand cœur et de grand talent que sont les fondateurs des Cercles catholiques d'ouvriers, dira M. Joly, entendent se distinguer des socialistes ; « ils ne veulent ni

(1) De Mun. *Discours.* T. V, p. 335.
(2) De Mun. *Discours.* T. I, p. 440.
(3) De Mun *Discours.* T. I, p. 337.

de l'individualisme, ni du despotisme ; mais la majorité des socialistes prétend également nous sauver de l'un comme de l'autre » (1). Et, montrant la lutte entreprise par eux contre les abus de la liberté, de la propriété, du travail, du crédit, en faisant appel à l'association et à l'intervention du pouvoir, il conclut : « Ainsi, sur le terrain économique, et la religion mise à part, ces honorables publicistes sont au fond bien d'accord avec les socialistes les plus avérés : 1° sur les causes du mal social ; 2° sur les remèdes. » (2).

Il y a évidemment une part d'exactitude dans les affirmations de M. Joly ; cependant les différenciations sont telles, entre les deux doctrines, qu'on peut dire que, en la matière, l'exception confirme la règle. Le point de départ comme le point d'arrivée diffèrent ; de même diffèrent les étapes successives qui mènent d'un point à l'autre : alors que le socialisme est essentiellement matérialiste, et nie l'existence des lois morales, de Mun proclame le respect des droits de Dieu et des lois morales qui en découlent ; alors que le socialisme proclame la divinité de l'homme, et fait de l'intérêt collectif la règle des actions humaines et de la jouissance leur fin, de Mun entend ne rien sacrifier des droits légitimes de l'homme.

Ces deux conceptions nous expliquent leurs divergences de vues au point de vue de la famille, du salaire, du régime du travail, du régime de la propriété, et de l'ordre social.

Pour de Mun, la famille est la cellule sociale par excellence : la loi doit la protéger plus que tout autre institution ; l'homme est, non seulement un travailleur, mais également un père et un époux. « La famille ne doit pas être livrée aux lois qui détruisent son foyer ni aux mœurs qui ruinent sa fécondité, mais elle doit être protégée dans sa dignité chrétienne comme la cellule où se forme la patrie. » (3). Les socialistes, eux, considèrent la famille comme une institution surannée essentiellement bourgeoise, et qui doit disparaître. « L'affranchissement de la femme, écrit Engels, exige comme condition première la rentrée de tout le sexe féminin dans l'industrie publique, et, à son tour cette condition exige la suppression de la famille individuelle comme unité économique de la société. »

Cette conception explique l'hostilité que marquent les socialistes pour l'institution du sursalaire familial, qui, à leur

(1) Joly. *Le Socialisme chrétien,* p. 286.
(2) Joly. Op. cit., p. 290.
(3) De Mun. *Discours.* T. VI, p. 82.

avis, en poussant à l'accroissement du matériel humain, ne peut qu'accroître les bénéfices du patron.

Ils entendent si bien supprimer la famille, qu'ils veulent détruire son unité morale, en enlevant aux parents le droit d'éduquer leurs enfants. « La société bourgeoise considère l'enfant comme la propriété de ses parents... Au point de vue socialiste, ce droit n'est pas fondé. L'enfant appartient, non seulement à ses parents, mais aussi à la société, grâce à laquelle il peut vivre. Et la société possède un droit primordial et fondamental à l'éducation des enfants. Aussi faut-il blâmer et écarter impitoyablement la prétention des parents de transmettre par l'éducation familiale leurs vues bornées dans l'esprit de leurs enfants » (1).

Cette hostilité marquée par les socialistes pour la famille peut s'expliquer par ce fait que la famille est une société qui, en se développant, peut mettre obstacle à l'omnipotence de l'Etat. L'absence de règle morale aide à sa décomposition

Pour de Mun, le salaire doit représenter « la possibilité pour chacun, de vivre et de faire vivre les siens, du produit de son travail avec une garantie contre l'insécurité résultant des accidents, de la maladie, du chômage et de la vieillesse » (2). L'ordre social exige, au même titre que le bien commun, que l'homme trouve dans le produit de son travail les moyens de subvenir aux besoins de sa famille ; et c'est pourquoi de Mun n'accepte pas qu'à travail égal, et à aptitudes égales, un ouvrier marié et père de famille soit payé comme un ouvrier célibataire. La loi du salaire naturel constitue, non pas un minimum de fait, mais un minimum de droit : ce n'est plus à la loi de l'offre et de la demande de déterminer ce minimum, ce sont les besoins mêmes de l'ouvrier qui doivent le fixer.

De Mun considère le salaire comme le mode normal de la rémunération du travail ; il entend toutefois l'améliorer en réclamant pour les ouvriers une participation aux bénéfices de l'entreprise, et même, par la coopération, à la propriété de celle-ci. Les socialistes, au contraire, réclament la suppression du régime du salariat, et veulent lui substituer un contrat d'association entre producteurs groupés dans d'innombrables organisations collectives, qui laissera à l'ouvrier, sur le produit fini, une part de propriété égale à la part de travail que ce produit représente. De plus, la formule « à tra-

(1) A. *B. C. du Communisme*, p. 232.
(2) De Mun *Discours*. T. V, p. 270.

vail égal, salaire égal » qui leur est chère, ne tient nullement compte ni de la qualité du travail, ni du rendement personnel et des aptitudes professionnelles de l'ouvrier, pas plus, d'ailleurs, que des besoins de sa famille.

Pour Albert de Mun, le travail exerce, avant tout, une fonction sociale parce qu'il constitue le lien qui unifie les intérêts des classes : nul ne doit en accaparer le bénéfice à son profit et au détriment des autres, car nul ne peut satisfaire ses besoins personnels sans le concours des autres hommes. Le capital apparaît aussi indispensable aux ouvriers, que les ouvriers sont nécessaires au capital. Le travail manuel n'est pas pour lui la course unique de la richesse, car par travail, de Mun n'entend pas seulement le travail manuel — celui dont les socialistes font presque exclusivement état — mais également le travail de recherche, d'invention, de direction.

« La propriété communiste n'est pas individuelle, mais elle est collective ; elle est groupée dans une vaste coopérative dont font partie tous les membres de la société. Cette simple modification de la propriété doit permettre de supprimer les maux innombrables dont souffre le monde du travail ; car, dès l'instant où les moyens de production appartiendront à la société tout entière, au lieu de fonctionner pour les profits de quelques capitalistes, ils fonctionneront pour le bien-être de tous. » (1).

Cette conception n'est évidemment pas celle d'Albert de Mun. La propriété, pour lui, a, comme le travail, une fonction sociale : elle est le fondement de l'ordre social. N'est-elle pas « l'objet par où les passions des hommes sont le plus fortement sollicitées ? » (2). Elle permet à l'homme d'accomplir sa destinée : elle est donc nécessaire, et légitime, donc inviolable.

Cette propriété, toutefois, ne confère pas à son titulaire un droit absolu. Le propriétaire ne peut pas user et abuser sans limitation aucune des biens qu'il détient : il doit simplement en jouir, et ses droits ne vont pas sans lui imposer des charges et des devoirs correspondants (2).

Nous avons vu que, si de Mun proclame la propriété privée de droit naturel, il n'hésite pas à réclamer la possibilité, pour

---

(1) Manifeste électoral du « Bloc Ouvrier et Paysan » aux élections législatives de mai 1924.

(2) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 231.

Nous n'entrerons pas ici dans l'exposé de détail de la doctrine chrétienne concernant le droit de propriété, son usage, ses charges. On la trouve très explicite dans l'encyclique *Rerum Novarum,* qui, évidemment, sur ce point là aussi, était le guide reconnu d'Albert de Mun.

une certaine propriété collective, de se constituer librement entre les mains des associations professionnelles.

Cette question du régime de la propriété nous fait toucher du doigt le vice essentiel de la conception socialiste. Quels que soient les efforts tentés, la doctrine marxiste, il faut le reconnaître, n'a pu entrer dans la pratique sans heurter les conditions naturelles dans lesquelles doit s'exercer, d'une façon normale, l'activité humaine. Est-il besoin de rappeler les tentatives de Bugeaud, faites en Algérie, en 1841, et plus récemment l'expérience russe ? L'une comme l'autre ont soulevé de telles difficultés d'application, que celles-ci ont confirmé l'impossibilité pratique d'une application, au moins généralisée, de la conception collectiviste.

Le socialisme entend précisément établir l'ordre social sur la subordination des intérêts privés à l'intérêt général ; cette subordination — *a priori* — n'est pas impossible puisqu'on la rencontre dans les communautés religieuses. Mais elle exige, au préalable, que tous les hommes veuillent bien accepter, ou puissent être contraints d'accepter cette subordination à un intérêt général, plus ou moins distant de leurs intérêts personnels immédiats, de leurs désirs, de leurs goûts, de leurs besoins propres ; l'expérience prouve, hélas ! que ces conditions sont difficilement réalisables, et qu'alors la propriété collective, loin de réaliser un progrès au point de vue économique et social, entraîne la régression et conduit à l'anarchie.

Il y a plus. L'homme, par sa nature même, est irrésistiblement porté vers l'appropriation privée. Seule la propriété privée représente pour lui un but tangible à son action ; seule, elle constitue pour lui, le moyen de goûter à toutes les joies de la liberté et de satisfaire un de ses besoins les plus ardents : celui de jouir totalement et pleinement du produit de son travail. Or, le vice radical de la propriété collective consiste précisément en ce fait que ceux qui travailleront le plus et apporteront au profit de la communauté une somme supérieure d'efforts, n'obtiendront pas en fait pour cela, en compensation, une part privilégiée dans la distribution des produits.

L'organisation unitaire étouffe ainsi les aspirations personnelles de l'homme. Le nivellement égalitaire qu'elle impose, supprime la liberté et du même coup, elle place le travailleur dans une servitude qui confine à l'esclavage : elle transforme l'ouvrier en simple outil, et le ramène au niveau de l'animal. Dès lors « le règne de l'ordre par la justice et le règne de la paix par la fraternité », que le socialisme fait luire aux yeux des masses populaires, ne peut se réaliser que dans la misère et l'humiliation.

De Mun reconnaît parfaitement que le mal social provient en partie, d'une mauvaise organisation du travail ; loin de songer à supprimer radicalement le capital, il propose d'en réprimer les abus, d'en canaliser l'activité, et surtout de le moraliser afin de l'amener à une conception plus chrétienne et plus humaine de son rôle vis-à-vis du travail : seule la force morale permet d'obtenir la discipline volontaire des égoïsmes particuliers.

Or, cette force morale, le socialisme matérialiste la repousse. Et pourtant ne tend-il pas à prendre, de plus en plus, les allures d'une religion ?

Dans un récent discours qu'il prononçait à la Chambre, M. Blum a clairement indiqué que le socialisme avait sa mystique, et qu'il entendait se présenter aux hommes comme le régénérateur d'une humanité pourrie par le capitalisme, « comme l'annonciateur d'une humanité nouvelle, où il y aura enfin justice pour tous, part égale de tous au bien-être... où une morale nouvelle, débarrassée des dogmes vieillis, de la tutelle dévirilisante des Eglises, régira désormais les rapports fraternels des hommes entre eux » (1).

« Nous comprenons tout cela, et même quand on vient nous dire : « Vous êtes une église », comme M. Clemenceau le disait à Jaurès il y a vingt ans, cela ne nous offense pas le moins du monde. Nous sommes, en effet, nous aussi, une organisation internationale, nous sommes une catholicité. Nous prétendons, nous aussi, à la domination spirituelle. Nous aussi nous essayons de créer quelque chose qui ressemble à une foi, une foi qui repose sur la justice humaine et non pas sur la révélation divine, mais qui, dans ses éléments psychologiques, ressemble beaucoup à la foi religieuse. Nous aussi nous essayons de créer chez nos adhérents une forme d'adhésion qui ressemble à celle que vous demandez aux vôtres. Nous aussi nous faisons du socialisme une règle générale de vie, qui doit gouverner toutes nos pensées et toutes nos actions. Nous aussi, nous essayons de créer chez tous nos adhérents, chez tous nos adeptes, l'esprit d'abnégation et de sacrifice. Et si vous voulez que je vous le dise, nous aussi comme l'Eglise catholique, nous avons l'orgueil d'envisager les événements et les choses *sub specie aeternitatis,* sous l'aspect de l'éternité.

... Ce rêve de renouvellement moral, d'entente, de concorde, de solidarité, de justice et de paix,... qui n'est plus, selon nous, réalisable par l'Eglise, c'est nous, le socialisme

---

(1) Barde. *La Menace du Communisme,* p. 10.

international, qui le revendiquons. C'est à cette succession spirituelle que nous prétendons. » (1).

Ce matérialisme et ce déterminisme doctrinal s'alliant chez les socialistes à un appétit mystique de justice, à une croyance en une idée de bonté humaine et de solidarité, peut paraître étonnant. « Mais c'est là l'illogisme heureux de la vie et qu'on retrouve aussi bien chez les tenants d'autres morales naturalistes ; la résurgence soudaine faisant craquer la carapace d'un lourd et mortel scientisme, de ce fonds moral humain que révèle l'histoire de la civilisation : le besoin constant d'un ordre meilleur, le respect de la beauté morale et du désintéressement personnel, le sens de la justice et de l'altruisme. » (2).

Le socialisme est comme « l'ombre de la civilisation moderne. Le régime qui l'a engendré a plongé les masses dans la souffrance, alors qu'il développait la richesse et donnait le bien-être par en haut. Ces masses auxquelles on a enlevé le germe du surnaturel, et dans le cœur desquelles on a substitué, au culte de la divinité, le culte de l'or et de la jouissance, ont connu tous les abus de la force et ont subi tous les excès de cette richesse qu'on a proposée à leur admiration... Le socialisme s'est alors levé comme l'écho menaçant de toutes les colères que le libéralisme a amassées » (3) : les foules se sont données à lui, parce qu'elles avaient soif d'idéal et qu'elles avaient le sentiment profond de l'injustice qui les accablait.

« Il faut méditer sur le socialisme, ajoutera de Mun. Sa puissance n'est pas dans les théories anarchiques, ni dans les actes de violence. C'est, au contraire, son infirmité ; elle est dans les instincts profonds de l'âme populaire altérée de justice. C'est là qu'il faut la chercher et la joindre en lui opposant la seule force capable de répondre mieux que lui à cette soif de justice : la force du Christianisme. » (4).

Et c'est bien parce que, pour triompher du socialisme qui a son idéal, il est nécessaire de lui opposer un idéal supérieur « à celui qui fait présentement sa force », que les catholiques sociaux ont toujours été et demeurent, à l'heure actuelle, les seuls adversaires sérieux des socialistes : on peut lutter victorieusement contre une idée, non pas en l'ignorant, ou en la discutant, mais en lui opposant une autre idée et en

(1) *J. O.* Débats (Chambre), 4 février 1925, p. 524.
(2) Barde. Op. cit., p. 56.
(3) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 95.
(4) De Mun. *Combats*. T. IV, p. 236.

en montrant pratiquement toute la générosité, s'épanouissant dans les œuvres qu'elle peut inspirer.

Pas plus donc qu'il ne fut un réactionnaire, de Mun n'a pu être, à proprement parler, un socialiste. Aux bourgeois timorés qui l'accusaient d'être un socialiste, il aurait pu répondre avec Mgr Mermillod : « les riches ont encore plus besoin de l'aumône de la vérité, que les pauvres de l'aumône de la charité ».

Est-ce vraiment faire du socialisme, tel que l'entend M. Blum, que de comprendre les nécessités sociales de notre temps et de réclamer cet effort de justice qu'exigent les souffrances trop réelles, et les injustices inadmissibles qui pèsent sur le monde ouvrier ? Si de Mun fut accusé d'être un socialiste, comme il fut accusé d'être un réactionnaire, c'est bien parce que, comme le fait observer M. Goyau, « si on lui eût épargné cette épithète, on eût perdu l'occasion d'un malentendu et le prétexte d'une confusion, c'est-à-dire, le pain quotidien des partis » (1).

III. *Statolâtre.* — La question de l'intervention de l'Etat et du rôle précis du législateur est celle qui longtemps a divisé les catholiques sociaux en deux écoles :

— L'école d'Angers, ou groupe des Conservateurs, dont Le Play a été le fondateur, et dont Mgr Freppel et M. Perrin ont été, après lui, les représentants les plus éminents ;

— L'école de Liége, ou groupe des Réformateurs, à laquelle appartenait lc comte de Mun.

Pour la première école, l'ordre économique a pour facteur essentiel, et doit conserver comme facteur prédominant: la liberté. L'Etat ne peut intervenir dans le régime du travail que pour sauvegarder les droits individuels, lorsque ces derniers sont menacés, et lorsque l'individu est impuissant à se défendre.

L'Etat n'est pas le défenseur du faible : il est le défenseur du droit ; l'intérêt public réside avant tout dans l'intérêt du droit. « Que l'Etat intervienne dans le monde du travail pour la protection des droits de chacun, pour la répression des abus manifestement contraires à la loi divine et morale, rien de mieux. Que l'Etat donne l'exemple de la réglementation du travail dans les industries qui relèvent de lui, fort bien ; c'est son rôle, sa fonction. Mais pour le reste, dévouement et liberté, celà nous suffit. » (2).

Cette école, si elle ne repousse pas l'intervention de l'Etat

---

(1) Goyau *Autour du Catholicisme social.* T. I, p. 300.
(2) Mgr Freppel. Cité par Antoine, op. cit. p. 262.

pour faire cesser les abus dont souffre le monde du travail, fait cependant appel, pour une très large part, à l'initiative privée pour rétablir la paix sociale : elle attend notamment les meilleurs résultats de l'institution du patronage.

Pour l'école de Liége, l'ordre économique, issu de la Révolution, étant vicié par le libéralisme et l'individualisme, il faut travailler à le reformer d'après les principes du droit naturel et du christianisme. La restauration sociale comprend, outre l'action de l'Eglise et le dévouement de la classe dirigeante, l'organisation professionnelle et une législation sagement conçue et progressivement établie.

L'Etat doit pourvoir, en effet, au bien-être de la société ; il doit donc faire respecter la justice, et de plus, promouvoir le bonheur social ; il est ainsi nécessaire qu'il intervienne dans la protection du travail, afin de le faire concourir à la prospérité et au salut public, et non pas seulement, dans le cas et dans la mesure où les droits individuels sont menacés.

Quels seront les droits protégés ? jusqu'où ira cette protection ? quels abus réprimera-t-on et par quels moyens ? C'est ici que se fait le départ des divergences entre les deux écoles. Si l'une et l'autre sont au fond d'accord pour reconnaître la nécessité de l'intervention de l'Etat afin de prévenir et réprimer les abus qui peuvent se produire dans le monde économique et social, elles se divisent sur le mode et le degré de cette intervention.

« Parmi les catholiques français, les uns, qui représentent plutôt le principe de la liberté non seulement individuelle, mais organisée, se rattachent en un certain sens par leur tendance à l'école de Le Play ; les autres qui, sur le terrain du christianisme, poursuivent une réforme économique, par l'intervention efficace de l'Etat, se groupent autour des représentants des Cercles Catholiques d'Ouvriers... La protection du droit est-elle la seule fin de l'Etat, et par conséquent, son intervention positive n'est-elle justifiée et exigée par l'intérêt général que dans le cas et la mesure où les droits des individus ou des classes plus particulières seraient atteints ou exposés ? Ou bien, outre la protection des droits, l'Etat a-t-il mission de promouvoir positivement le bien général, et par conséquent, peut-il imposer de sages sacrifices aux particuliers pour fournir à la liberté et à l'activité individuelles des ressources plus considérables que, livrés à eux-mêmes, les particuliers ne sauraient se procurer qu'avec une difficulté excessive ? » (1). C'est vers cette dernière solution que penchait de Mun incontestablement. « M. de Mun ne croit pas

(1) R. P. Lehmkul. Cité par Antoine, op. cit. p. 270.

à la bienfaisance du capital. Il ne le juge pas capable de guérir de lui-même les maux de la société et veut l'y contraindre par l'intervention de l'Etat. » (1).

Nous avons eu l'occasion de voir comment il ramenait à trois mesures urgentes l'intervention de l'Etat :

— Fixation de la journée maximale pour les ouvriers de la grande industrie ;

— Fixation d'un salaire minimum ;

— Fixation de l'assurance obligatoire, administrée par l'initiative privée, individuelle ou corporative.

Dans son discours de Saint-Etienne, et par application des principes posés dans l'Encyclique *Rerum Novarum*, il étendra l'intervention de l'Etat à la restriction du travail des enfants et des femmes, à l'interdiction du travail de nuit, et à l'obligation du repos dominical. Les articles de son programme étaient si peu empreints de socialisme d'Etat, que Léon XIII n'hésitait pas à les approuver solennellement quelque temps après.

Si de Mun réclame l'intervention de l'Etat, c'est parce qu'à ses yeux, l'Etat est la seule force qui subsiste en présence des individus. Mais son intervention ne doit pas aller au-delà de certaines limites que nous avons fixées plus haut.

Fallait-il pour cela crier au socialisme d'Etat et l'accuser de statolâtrie ?

Qu'est-ce que le socialisme d'Etat ? » C'est, dira de Mun, une conception sociale dans laquelle l'Etat, le pouvoir central, possède et administre directement toutes les grandes entreprises financières ou industrielles du pays, en dirige toutes les institutions sociales, encaisse toutes les ressources de la nation, et pourvoit lui-même en retour à tous les besoins moraux et matériels des citoyens, devenant ainsi le caissier et le banquier universel, l'agent général des transports et du commerce, le distributeur exclusif du travail, de la richesse, de l'instruction, des emplois, et des secours, en un mot, le moteur et le régulateur de toute l'activité nationale. Une telle conception équivaut à l'organisation du plus monstrueux despotisme, à la négation la plus absolue des droits de la personnalité humaine. » (2).

Voilà, d'après lui, où réside le socialisme d'Etat, et non dans une législation protectrice de la faiblesse, réprimant les abus, disciplinant les forces vives du pays, mais ne les absorbant pas au point d'en paralyser le développement et d'en

---

(1) H. Saint-Marc. Cité par Antoine, op. cit. p. 279.
(2) De Mun. *Discours*, t. IV, pp. 341-342.

détruire l'autonomie. Il avait donc raison de protester et de déclarer qu'il n'était pas un statolâtre en demandant aux pouvoirs publics de remplir, en intervenant, leur mission de protection sociale à l'égard des petits et des faibles.

L'organisation corporative qu'il réclamait n'avait-elle pas pour but, tout à la fois, de porter remède aux maux de l'individualisme et à l'omnipotence de l'Etat ? S'il faisait appel aux Pouvoirs publics, ce n'était que pour suppléer momentanément au défaut d'organisation de la société ; car il entendait bien demander à la corporation d'abord, puis au syndicat, de régler par la suite cette organisation.

IV. *Allemand.* — Après avoir été accusé d'être un réactionnaire, un socialiste, un statolâtre, de Mun, enfin, a été traité d'allemand. « Généralement nos adversaires... nous arrêtant au premier mot de réglementation en faveur des adultes, nous traitent de socialistes, de statolâtres, et pour finir d'allemands! Ce sont certes de grands mots ! les premiers, parce qu'ils nous supposent gratuitement, pour nous réfuter plus aisément, une doctrine sociale qui effraye à bon droit l'esprit public ; le dernier parce qu'il fait appel, en le dévoyant et en le faussant, au sentiment patriotique pour nous rendre suspects. »(1).

La législation sociale qu'il préconisait aurait été de pure inspiration étrangère, et suivant M. Rambaud (2), l'action et les idées des fondateurs des Cercles Catholiques d'Ouvriers ne seraient qu'un reflet pâli des idées émises par les groupes d'Allemagne et d'Autriche.

Nous avons indiqué précédemment la part dont de Mun était redevable à l'influence étrangère, et nous avons tenu à souligner déjà que, si cette influence avait été incontestable, elle n'avait pas été exclusive, et que jamais elle n'avait été prépondérante, au point d'annihiler toute inspiration originale chez Albert de Mun et chez ses collaborateurs.

De la Tour du Pin, dans une lettre qu'il adressait au directeur de « L'Association Catholique », le 10 août 1903, s'est appliqué à faire justice de ces critiques. Après avoir rappelé sous quelles impressions, et à quels spectacles, l'âme du comte de Mun s'était ouverte aux idées dont son magnifique langage a fait la fortune, et indiqué pour lui-même et pour la plupart de leurs collaborateurs du Conseil des Etudes, comment leur formation sociale était essentiellement d'inspiration nationale et traditionnelle, il ajoutait : « Est-ce à dire, après avoir fait acte d'autodoxie, que nous ne soyons redevables en quoi que ce soit

(1) De Mun. Discours, t. IV, p. 329.
(2) Rambaud. *Histoire des Doctrines économiques.*

à nos coreligionnaires en dehors de ce pays ? Ce serait sottise et ingratitude » (1).

Sottise : car, on ne saurait ignorer l'œuvre d'un Vogelsang, et oublier le rôle de l'Union de Fribourg ; ingratitude : car, les catholiques sociaux français ont pris « des convictions traditionnelles chez toutes les nations d'antique civilisation chrétienne, mais refoulées de chez eux par une philosophie qui est bien, elle, d'origine étrangère et qu'il faut appeler par son nom : le libéralisme » (2).

N'est-ce pas le cas de rappeler que le socialisme marxiste et le communisme moscovite sont deux plantes exotiques importées de l'étranger pour infester le sol français, et de citer, à ce propos le jugement de Bonald : « Ce sont les idées de l'étranger qui nous ont asservis et livrés aux armes de l'étranger ? »

§ II. LES CRITIQUES INDIRECTES

Les critiques qui, à travers de Mun, visent le mouvement catholique social, ont été reprises récemment par M. Nel Ariès dans son ouvrage « L'Economie Politique et la Doctrine Catholique » (3).

I. — M. Nel Ariès fait d'abord le reproche aux fondateurs de l'Œuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers, de ne pas avoir été des économistes. Il y avait chez eux, prétend-il, « un fonds d'idées et surtout de bonnes volontés communes », mais « l'économie politique proprement dite n'occupait les esprits que par ricochet », en sorte que « l'Ecole des Cercles, en désaccord et souvent en discussion avec les économistes libéraux, ne tendait pas à renouveler la science économique » (4).

L'action des catholiques sociaux, tendant à détruire des abus et à refaire sur une base plus morale l'organisation de la société, aurait dû apporter au problème une solution économique. Malheureusement, ce problème économique a été envisagé uniquement sous l'angle de la question sociale, et celle-ci sous l'angle de la question ouvrière ; et ceci explique

---

(1) De la Tour du Pin. Op. cit. p. 6.
(2) De la Tour du Pin. Op. cit. p. 6.
(3) Cet ouvrage n'est guère qu'un plaidoyer *pro domo*, puisqu'il tend à réfuter les critiques qui ont été adressées à M. G. Valois, à propos de son livre *L'Economie nouvelle* et notamment par des catholiques sociaux notables.
(4) Nel Ariès. *L'Economie Politique et la Doctrine Catholique*, p. 19

que « tout en se promettant de refondre hardiment la société par les principes de justice enseignés dans l'Encyclique », fa-
Hantés par le concept moral, la plupart des grands problèmes
talement ils se soient trouvés rivés, par une sorte de routine intellectuelle, « à l'état économique issu du libéralisme » (1).
économiques ayant trait à la production des richesses et à la circulation ont échappé à leur attention : ils n'ont vu le problème que sous l'angle de la morale, et, loin de détruire le régime économique, ils l'ont accepté en essayant d'en corriger les effets.

Et M. G. Valois écrit à son tour, dans la préface de l'ouvrage, que les catholiques sociaux « ont entrepris de corriger de l'extérieur, les effets des lois qu'ils regardaient comme des lois naturelles » (2).

Albert de Mun et ses contemporains auraient donc commis la faute de ne pas entrer plus franchement en lutte contre les principes de l'école libérale, et de n'avoir pas tenté d'y substituer des principes économiques nouveaux ; à un problème purement économique, ils devaient apporter une solution économique ; à un régime condamnable et condamné, ils devaient substituer un régime nouveau.

L'attitude d'Albert de Mun et de ses collaborateurs s'explique facilement et se justifie. Nous avons déjà déclaré que de Mun n'était ni un légiste, ni un économiste : il entendait pardessus tout faire de l'action. Le jour où il eut conscience de cet état de malaise et d'injustice engendré par le jeu des lois économiques, il n'eut qu'une seule pensée, celle d'aller au plus pressé, et de travailler à endiguer le mal dont les débordements menaçaient la société.

Si la question sociale, et plus particulièrement la question ouvrière, ont accaparé ses efforts, c'est parce qu'il s'était rendu compte que les travailleurs, plus que tous autres, étaient atteints, et que leurs souffrances, accrues par leur faiblesse, réclamaient d'une façon plus pressante une solution.

Dès le début donc, il fallait combattre l'effet des lois : l'œuvre de reconstruction ne pouvait s'accomplir qu'après que le mal aurait été jugulé. Ne fallait-il pas d'abord « humaniser » l'organisation de la production, et aborder de biais l'étude des facteurs économiques ? Or, le retour à un ordre social chrétien a paru seul susceptible d'atténuer les effets de l'anarchie économique qui, elle-même, résultait du désordre moral et social.

---

(1) Nel Ariès. Op. cit. p. 29.
(2) Nel Ariès. Op. cit. Préf. p. x.

L'étude, naturellement, s'est imposée aux ouvriers de la première heure ; car ils ont compris que leur action devait reposer sur un corps de doctrines. Mais, il ne faut pas se le dissimuler, quels que soient les résultats accomplis dans cette voie, aussi bien par de Mun que par les continuateurs de son œuvre, le rôle du catholicisme social n'est pas de renouveler la science économique. « L'Eglise fournit l'esprit qui doit guider nos organisations temporelles, mais elle n'a rien à approuver ni à condamner dans les régimes sociaux, en ce qu'ils ont d'exclusivement scientifique. » (1).

Mais il y a plus. Les principes économiques du libéralisme ne dérivent pas du principe de liberté absolue ; ce sont des lois naturelles que les économistes de l'école libérale ont constatées et qui s'imposent à tout système d'ordre politique et social. Le tort des libéraux a été de ne voir qu'elles, de ne croire qu'à la seule existence des lois naturelles, alors qu'à leur côté intervient un facteur moral pour en corriger les effets. La différence existant entre ces deux groupes de lois — lois naturelles d'une part — lois morales d'autre part — s'accuse aux yeux des catholiques sociaux en ce sens que, si les premières sont des lois expérimentales d'observation restant par conséquent variables avec le temps et le lieu, les secondes sont des lois révélées et leur apparaissent ainsi avec un caractère de certitude et d'intangibilité qui les impose à tous, quel que soit le système économique, politique et social admis.

Examinant la théorie de la valeur telle qu'elle découle de la thèse libérale, M. G. Valois écrit : « De Turgot à Paul Leroy-Beaulieu, la valeur des choses réside dans l'importance que nous attachons à leur possession ou à leur acquisition : les choses valent dans la mesure où elles sont regardées comme propres à nos jouissances, à la satisfaction de nos désirs... Si la vérité scientifique est que la valeur repose essentiellement sur nos jouissances et sur nos désirs, la seule politique sage et rationnelle sera d'organiser la société de telle sorte que rien, dans l'économie, ne vienne s'opposer à la satisfaction de nos jouissances et de nos désirs. Si le désir de l'homme est le créateur de la valeur, et, par conséquent, le régulateur de la production, des échanges et de la consommation, il faut que rien n'entrave la manifestation du désir... Il est radicalement impossible d'asseoir une institution sociale ou nationale quelconque sur une science dont le fondement est une notion aussi fuyante, et qui met sur le même pied la boulangerie, et la maison de tolérance, l'atelier de l'artiste et celui du forgeron » (2).

---

(1) G. Valois. *L'Economie Nouvelle*, pp. 69 à 71.
(2) P. Sertillanges. *Socialisme et Christianisme*, p. 123-124.

Cet exemple nous fait toucher du doigt le rôle de la loi morale dans le domaine économique. Que le germe de la valeur soit pour une part notable dans le désir de l'homme, les catholiques sociaux ne sauraient le nier ; mais ce qu'ils prétendent affirmer, c'est qu'à côté des désirs humains, il existe des principes moraux dont l'influence va nécessairement s'exercer sur ces derniers, pour les hiérarchiser; grâce à l'action de ces principes, jamais la boulangerie et la maison de tolérance ne pourront être placées sur le même pied, dans leur esprit.

En résumé, les catholiques sociaux reconnaissent effectivement l'existence des lois naturelles. Comme ces lois existent et qu'il leur est impossible de les supprimer, ils s'efforcent d'en moraliser le jeu afin d'en atténuer les conséquences dans ce qu'elles pourraient avoir d'incompatible avec la justice. Mais encore une fois, leur rôle n'est pas de renouveler la science économique ; leur but est d'essayer de faire triompher la conception chrétienne, en réclamant une organisation économique conforme aux préceptes évangéliques. « Les régimes sociaux passent ; l'Eglise pour vivre s'y doit insérer, mais elle ne s'y enlise point. Ils passent, et elle demeure. C'est le rôle des catholiques de rappeler cette vérité qui domine et résume l'histoire de l'Eglise » (1).

II. — M. Nel Ariès ne se contente pas de reprocher au comte de Mun et à ses collaborateurs de ne pas avoir substitué au libéralisme un régime économique nouveau ; il les accuse d'être allés au peuple, et d'avoir incorporé la démocratie dans leur programme, plus sous la pression des nécessités, que par le fait d'une sympathie conforme à leur doctrine ; et citant la formule : « Nous montons dans le train ; c'est pour nous en emparer », il ajoute : « Ce mot peint bien l'époque » (2).

Les catholiques sociaux, non seulement font de la démagogie, mais en voulant justifier la formule : « On ne remonte pas les courants », ils ont fait preuve de lâcheté et d'une veulerie peu commune. « L'engouement pour la démocratie, parmi les catholiques membres d'une Eglise elle-même si peu démocratique, ne s'explique que par un obscur calcul de ce genre » (3). Car, « par les pratiques qu'elle impose la doctrine démocratique entraîne la corruption des notions les mieux établies » (4).

A l'appui de ses affirmations, M. Nel Ariès cite, en la stig-

---

(1) Goyau. *Autour du Catholicisme social,* T. III, p. 50.
(2) Nel Ariès. Op. cit. p. 241.
(3) Nel Ariès. Op. cit., p. 261.
(4) Nel Ariès. Op. cit., p. 265.

matisant, l'attitude observée par de Mun au cours du vote de la loi sur les retraites ouvrières ; malgré sa propagande antérieure, de Mun vota le projet du gouvernement, alors que ce projet consacrait « cette aggravation d'Etatisme » contraire à ce qu'il avait toujours professé », à savoir, que l'organisation des retraites ouvrières devait sortir de l'organisation professionnelle, que l'Etat n'avait pas à s'en charger ». « Le souci de l'opinion et de paraître « braves gens », d'être classé ami du peuple, a donc primé, et cela a paru légitime » (1).

L'attitude prise par de Mun dans le vote de la loi sur les retraites ouvrières est celle qu'il ne cessa d'adopter au cours de sa carrière politique. La plupart des réformes législatives qu'il prit l'initiative de proposer n'ont jamais pu aboutir immédiatement, parce que, le plus souvent, elles apparaissaient comme suspectes de réaction. De Mun acceptait avec une tranquille résignation le sort invariable qui était réservé à ses interventions. Mais en retour, faisant preuve d'une grandeur d'âme qui n'excluait pas le sens des réalités, il ne rejetait jamais les réformes sociales proposées par ses adversaires, chaque fois que celles-ci, dans une mesure — si infime fût-elle — pouvaient être profitables à ceux dont il défendait la cause par dévouement et non par calcul. « Entre une loi mal faite, mais qui me donne une satisfaction, si légère soit-elle, et rien du tout, je n'hésite pas, déclarait-il. »

Etait-ce là une attitude intéressée et contradictoire ? Y avait-il vraiment lieu de s'indigner de voir un homme qui foulerait aux pieds les enseignements de toute sa vie parce que « les nécessités démocratiques étaient là, justifiant tout » ? (2). Nécessités démocratiques ? Non pas ! mais nécessités sociales, commandées par la justice. Seules, celles-là ont trouvé place dans le cœur de celui qui sut enseigner, non seulement par la parole, mais surtout par l'exemple, que le dévouement devait être le véritable mobile et le seul mobile de l'action sociale.

On se trompe gravement, là encore, en croyant que les catholiques sociaux sont nécessairement des hommes de parti et que pour eux, la politique prime le social. Pas plus qu'elle ne s'attache à un système économique, l'Eglise ne s'attache à un système politique quelconque. Comme les systèmes économiques, les régimes politiques passent : l'Eglise, depuis sa fondation, les a tous vu naître et succomber tour à tour sans jamais elle-même être entraînée dans leur chute. Elle ne se lie à aucun. Mais de même qu'elle ne peut ignorer l'existence des systèmes économiques, de même, elle doit tenir compte des

(1) Nel Ariès. Op. cit. p. 256.
(2) Nel Ariès. Op. cit. p. 257.

gouvernements que se donnent les hommes. Que ces gouvernements soient ceux d'un seul, de quelques-uns ou de tous, ils n'en doivent pas moins faire régner la justice et la charité chrétienne ; il y a des règles morales qui s'imposent et qui doivent nécessairement présider aux rapports s'établissant entre les individus : l'Eglise a pour mission de veiller à l'observance de ces règles, et de les rappeler aux gouvernements, lorsqu'ils les transgressent.

Fidèle aux enseignements de l'Eglise, de Mun a toujours considéré que la question politique ne dominait pas la question sociale, mais qu'elle était dominée par celle-ci. Cette règle de conduite explique toute sa vie publique : méconnaître cette règle, c'est se condamner à ne rien comprendre à l'esprit qui inspirait son action politique.

III. — Une dernière objection enfin : les catholiques sociaux prétendent, en faisant de l'action sociale, obéir aux enseignements de l'Eglise ; mais l'Eglise a-t-elle vraiment un rôle social à remplir ?

Les économistes de l'école libérale soutiennent que les actes de la vie économique sont indépendants des règles et des sanctions de la morale, et qu'ils sont gouvernés par des lois inéluctables, dont seuls les savants ont les moyens d'analyser le jeu.

Parmi les catholiques eux-mêmes, il en est qui, imbus de cet esprit individualiste dont leur croyance devrait leur faire un devoir de se dépouiller, estiment que la religion est une affaire purement privée et qu'elle ne relève que de la conscience individuelle.

Une telle conception semble oublier que le Christianisme n'est pas seulement cultuel, mais doctrinal, et que l'Eglise est une société parfaite, organisée avec sa hiérarchie, ses institutions et sa vie collective, qui a reçu mission de corriger l'erreur, d'infuser aux hommes l'esprit de fraternité, et de leur montrer sans cesse l'idéal de la justice et de la charité, en leur enseignant la discipline de l'amour universel.

Nul plus que de Mun ne s'est élevé contre ces prétentions, qui tendent à restreindre le rôle de l'Eglise, en la considérant comme une institution chargée du salut des âmes, donc d'une mission purement spirituelle qui lui interdirait d'intervenir à aucun titre dans la vie sociale et politique.

La question sociale, nous l'avons vu, n'est pas seulement une question économique, c'est également une question morale. A l'origine des conflits sociaux, il y a autre chose que de simples modifications apportées au régime économique par le développement et l'application des sciences à l'industrie ; les désordres sociaux révèlent à leur base des causes morales qui sont l'oubli des préceptes essentiels au maintien de l'ordre

social, et qui sont inscrits dans l'Evangile : carence de justice, défaut de charité dans la réglementation de la condition des ouvriers, absence de sens social dans l'emploi de la richesse et des biens.

Comme, généralement, tous les désordres sociaux coïncident avec le développement de doctrines hostiles à l'intervention de l'Eglise, il est naturel que les catholiques sociaux désirent intervenir pour lutter contre la misère matérielle et morale des masses populaires. « Il n'est pas un seul problème, dès qu'on veut le creuser, qui ne laisse apercevoir, dans les désaccords d'intérêt ou de passion, la dispute fondamentale sur la nature de l'homme et sa condition envers le Créateur » (1).

La doctrine catholique fait un devoir à ceux qui en sont les adeptes de regarder comme des frères la foule des travailleurs et de s'attaquer aux iniquités sociales. L'homme est par essence un être social : il doit agir sur ceux qui l'entourent et l'apostolat social se trouve ainsi commandé par l'amour de Dieu. « Eclairé par cet altruisme, dont l'Evangile est la plus parfaite expression doctrinale, et dont l'Eglise romaine est la plus parfaite organisation concrète, le catholique ne doit jamais oublier ce mécanisme de répercussions complexes qui est comme le moteur de la vie sociale et qui fait que chacun influe sur tous, et tous sur chacun. Il doit toujours se considérer comme un fragment de l'humanité et comme un fragment de la chrétienté, pièce vivante de deux organismes vivants, et comme ayant une responsabilité microscopique, mais indéniable, dans leur double avenir » (2).

En tout chrétien il doit donc y avoir un apôtre, et ceci suffit à justifier l'action sociale de ceux qui veulent répandre et défendre la doctrine évangélique.

Cette action sociale de l'Eglise, et partant celle de ses fils, se justifie d'autant plus que le Christ, comme nous avons eu l'occasion de l'indiquer, ne s'est pas seulement préoccupé des âmes, mais qu'il s'est attaché également à guérir les corps (3). « Si l'économie politique disait le P. Todt, est l'anatomie du corps social, dont elle fait connaître la construction, si le socialisme est la pathologie qui en décrit les maux, l'Eglise est la thérapeutique qui propose les remèdes appropriés. »

Un jour que Jaurès demandait aux chrétiens de France où était leur idéal social et humain, de Mun lui répondit : « Ceux

---

(1) De Mun. *Combats*, T. VI, p. 156.

(2) Goyau. *Autour du Catholicisme social*, T. I, p. 87-88.

(3) M. Clemenceau écrivit un jour dans *La Mêlée sociale* : « Le jour où les catholiques de nom seront des catholiques de fait, la question sociale sera résolue. »

qui s'honorent de cette illustre qualité, savent qu'ils n'ont pas plus à espérer, pour la paix sociale, des révolutionnaires parvenus que des autres. Aucune obligation ne les attache au régime de l'individualisme, édifié contre eux et contre leurs principes. Rien ne les enchaîne aux formes de la société bourgeoise, et ils n'hésitent pas à rompre avec ses préjugés et ses lois, quand ils croient que la justice envers le peuple le commande.

Car, ils aiment le peuple pour lui-même, et, parce qu'ils sont les disciples sincères de Celui qui donna au monde la grande promesse d'amour et de fraternité, ils l'aiment parce qu'il souffre et parce qu'il est faible. Leur ambition, leur rêve, le tourment de leur vie, c'est de le servir avec désintéressement pour l'aider pacifiquement à atteindre un état meilleur et plus juste, pour le sauver de la barbarie que lui prépare le collectivisme sans Dieu, sans âme et sans patrie » (1).

Tels sont les principes qui expliquent et qui justifient la mission sociale de l'Eglise et l'action des catholiques sociaux.

La doctrine sociale d'Albert de Mun, dont nous venons de préciser les principes en examinant les critiques dont elle avait été l'objet, est le résultat d'une évolution qui s'est effectuée progressivement sous la double influence de l'étude et de l'expérience.

Utilisant tout à la fois la méthode déductive et la méthode inductive, de Mun, s'il comprit la nécessité de baser son action sur un corps de doctrines mûrement établies, sut également se mettre à l'école de l'expérience, « la seule qui vaille », disait Franklin.

Le processus de cette évolution passe par trois phases successives :

— dans la première qui va de 1871 à 1883, de Mun n'a d'abord pas une vue bien nette de son programme social. Obsédé par la sauvegarde morale, puis matérielle, des travailleurs vers lesquels le porte l'élan généreux de son cœur, il entrevoit dans le respect des enseignements de l'Eglise, dans le dévouement des classes élevées, et dans la restauration de la forme corporative le moyen d'atteindre le but proposé à sa vocation sociale ;

— dans la seconde phase qui commence en 1884, ayant pris contact avec les masses populaires, et principalement avec celles appartenant au monde industriel, il va se préoccuper de

(1) De Mun. *Combats*, T. IV, p. 232.

leurs besoins. Son programme social se précise au fur et à mesure qu'il aborde l'étude des questions économiques : s'il commence à réclamer l'intervention du législateur, c'est à l'organisation professionnelle qu'il demande surtout la solution des problèmes sociaux ;

— dans la troisième, dont le discours de St-Etienne (18 décembre 1892) marque le début, son programme social est définitivement arrêté, et sanctionné par l'autorité papale : s'il semble renoncer momentanément à la réalisation du régime corporatif, il fait désormais un appel plus large à la législation sociale et précise le rôle de l'Etat.

« Et c'est ainsi que l'histoire de sa pensée et celle de son œuvre, bien qu'il y ait des points fixes dans sa doctrine, se déroulent suivant le même cours que l'histoire de sa vie » (1). Sa doctrine s'est, en effet, développée à l'écart des faux dogmes, et à l'ombre tutélaire des enseignements évangéliques : partie d'une Encyclique — celle de 1864, développée et commentée par Emile Keller — il ne faut donc pas s'étonner qu'elle ait abouti à une autre Encyclique — celle de Léon XIII sur la condition des ouvriers.

Cette doctrine sans doute n'apporte au catholicisme social aucune part d'originalité ; nous en avons déjà vu les principes chez les précurseurs. « Nous ne sommes pas des novateurs, avouera de Mun. Nous sommes des enfants de l'Eglise, fidèles à sa loi, dociles à ses leçons, activement dévoués à son service. Nés au milieu d'une société en pleine transformation, dont la Révolution, achevant l'œuvre de la Réforme, avait rompu l'unité morale et désorganisé les éléments, nous voulons, pressés par une tendre confiance en notre Mère, lui demander, avec la lumière, qui seule peut éclairer les chemins nouveaux, la force, qui seule peut construire la demeure stable et conforme à l'ordre divin où s'abriteront les générations futures » (2).

L'œuvre sociale d'Albert de Mun se distingue toutefois de celle de ses devanciers en ce qu'elle est surtout une œuvre de réalisations, et c'est à ce point de vue surtout qu'elle est intéressante à examiner. Ce que fut exactement cette œuvre au poin de vue politique et social, nous allons l'étudier dans une troisième partie ; il était nécessaire, auparavant, d'en déterminer les principes directeurs.

---

(1) Mgr Baudrillart. *Discours de réception à l'Académie Française.*
(2) De Mun. *Lettre à H. Lorin,* 28 juillet 1910, à l'occasion de la *Semaine sociale* de Rouen.

TROISIÈME PARTIE

LES RÉALISATIONS

L'œuvre sociale d'Albert de Mun est par dessus tout une œuvre de réalisations.

Homme d'action plus qu'homme de science ou de doctrine, de Mun a poursuivi cette œuvre avec la préoccupation constante de réaliser pratiquement les réformes sociales susceptibles de « porter remède aux maux de la classe ouvrière dont « son intelligence et son cœur avaient été si fortement saisis » (1).

Ces réformes positives, il les a accomplies à la fois dans le domaine politique et dans le domaine social. La connexité intime qui s'est établie entre son action politique et son action sociale s'explique parfaitement : il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'être social sans être politique, et de Mun, pour sa part, « n'ignorait point que la vie sociale d'une nation n'est pas sans dépendre quelque peu de sa vie politique » (2). Social parce que catholique, il devait être politique parce que social.

Et de fait, lorsqu'en 1875 il dut quitter l'armée par suite des difficultés qu'il éprouvait à concilier les exigences de sa vocation sociale avec celles de sa profession, sa démission lui ouvrit les portes de la Chambre des députés.

La tribune lui permit de développer publiquement son programme social et de s'employer, de plus, à faire pénétrer dans notre législation cet esprit chrétien dont il était lui-même animé.

Son activité créatrice ne se cantonna pas dans le cadre de la vie parlementaire ; de Mun s'est attaché à fonder et à susciter des œuvres sociales proprement dites susceptibles de former une élite ouvrière et de permettre aux classes dirigeantes d'accomplir leur devoir social vis-à-vis des classes populaires.

---

(1) Mgr BAUDRILLART. *Discours de réception* à l'Académie Française.
(2) Mgr BAUDRILLART. *Discours de réception* à l'Académie Française.

Son œuvre politique est inséparable de son œuvre sociale, car, toutes deux, en s'inspirant des enseignements de l'Evangile, et des leçons de l'Eglise, ont été consacrées au service d'un idéal commun : la restauration de l'ordre social chrétien.

Dans un premier chapitre, nous étudierons donc la vie publique d'Albert de Mun en nous attachant à en déterminer les principes directeurs. Député pendant près de trente-huit années consécutives, de Mun a joué en France, de 1876 à 1914, un rôle très important comme chef politique.

Si, après avoir été élu la première fois comme candidat catholique, il s'est fait ensuite le défenseur de la Monarchie, pour se rallier ensuite à la République, c'est parce que fidèle à la doctrine évangélique, il ne recherchait dans la forme du gouvernement que celle qui serait le plus à même de sauvegarder sa foi, et d'assurer à l'Eglise l'exercice de ses libertés.

Malgré des contradictions plus apparentes que réelles, cette vie publique, qui ne peut se comprendre et ne doit s'expliquer qu'en fonction de sa vie sociale, est faite d'unité ; de Mun a pu briser avec ses partisans, il n'en est pas moins resté toujours fidèle à sa cause, car avant d'être l'homme d'un parti quelconque, il a été le serviteur du Christ, de la patrie et du peuple.

Et c'est bien parce qu'il entendait être le serviteur du Christ et du peuple, qu'il s'attacha à soulager la misère des humbles en collaborant à la préparation, à la discussion et au vote de toutes les lois ouvrières de la troisième République.

Si ses interventions ne trouvèrent pas toujours au sein des assemblées parlementaires l'accueil qu'elles méritaient, la Chambre n'en devait pas moins reconnaître, par la suite, et sous l'empire des nécessités, la sagesse des réformes qu'il avait proposées. Ce n'est pas sans une certaine satisfaction que nous constatons que notre législation actuelle, et notamment notre législation d'après-guerre, consacre la plupart des solutions dont il avait vainement réclamé l'adoption trente ans auparavant.

L'examen de cette œuvre législative fera l'objet de notre second chapitre.

Dans un troisième chapitre nous verrons que de Mun a fondé deux grandes œuvres sociales : l'œuvre des Cercles Catholiques d'ouvriers et l'Association Catholique de la Jeunesse Française ; il a de plus suscité la création d'œuvres subséquentes, qui s'inspirent toutes de ses enseignements et dont le développement va sans cesse s'affirmant ; ce sont les Secrétariats Sociaux, les Semaines Sociales, la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens et l'Action Populaire.

CHAPITRE Ier

LA VIE PUBLIQUE D'ALBERT DE MUN

La vie publique d'Albert de Mun commence avec l'année 1876 ; mais sa vocation s'était nettement révélée avant cette date : le besoin de répondre aux appels de sa conscience devait l'amener à donner à sa vie une orientation nouvelle. Il comprit, en effet, dès le début de son action, qu'une sorte d'incompatibilité s'établissait entre sa propagande et son uniforme. L'échec des tentatives monarchiques avait fait lever un vent nouveau dans les milieux politiques, en sorte que certains, en mal de jacobinisme, dénonçaient sa campagne sociale comme « une provocation à la guerre civile » ; la presse ne manquait pas, à son tour, de souligner les faits et gestes « de l'étrange missionnaire, du plus étrange officier qui s'appelle le capitaine de Mun » (1).

Sans doute, on ne connaissait pas encore « la grande muette », mais déjà on reprochait à l'armée, dépositaire de l'ordre et de la tradition, d'être invitée à devenir « l'instrument principal de la réorganisation sociale » (2).

De Mun comprenant que sa situation allait être une source de conflits croissants, se demanda bientôt si « la propagande religieuse et l'action sociales seraient longtemps encore compatibles avec les devoirs militaires » (3). L'éventualité de sa démission préoccupait son esprit, et il pressentait que, s'il devait renoncer à porter son uniforme, il serait contraint de poser sa candidature aux élections législatives. La vie publique, en effet, lui permettrait de développer le champ de son action sociale : s'il entrait au Parlement, non seulement il

(1) De Mun. *Ma Vocation sociale*, p. 266.
(2) De Mun. *Ma Vocation sociale*, p. 267.
(3) De Mun. *Ma Vocation sociale*, p. 273.

pourrait faire au pays tout entier l'exposé de sa doctrine, mais de plus, il pourrait utilement s'employer à faire pénétrer dans la législation les principes qui l'inspiraient.

Sans doute la tribune n'était pas pour l'effrayer ; elle l'attirait même. Mais l'idée « d'abandonner l'épée pour une tribune douteuse » rencontrait dans son esprit une certaine résistance. Lorsqu'il céda aux sollicitations de ses amis, et également aux instances de sa conscience, ce ne fut pas sans mélancolie qu'il quitta son noble métier ; il y laissait bien, comme il l'avoua lui-même, « une partie de son cœur » (1) ; ce fut le premier sacrifice que lui imposa sa vocation sociale : il allait avoir, pour conséquence inévitable, un mandat législatif.

C'est aux élections de 1876, et dans l'arrondissement de Pontivy, qu'il posa pour la première fois sa candidature.

Les conservateurs, divisés, allaient à la bataille électorale sans étiquette et sans programme, alors que le jeune parti républicain s'y rendait plein d'audace et de courage. Pour Albert de Mun, la lutte qui s'engageait n'était uniquement qu'une occasion nouvelle de montrer qu'il entendait être sur le terrain politique, comme il l'était sur le terrain social, le « soldat du Christ », et non point l'homme d'un parti : les seules causes qu'il entendait servir étaient celles de l'Eglise et de la France, indissolublement liées l'une à l'autre dans sa pensée.

Cette attitude qu'il adopta dès son entrée dans la vie publique, de Mun devait y rester absolument fidèle jusqu'à la fin.

Il avait dit à ses amis : « Si j'étais appelé à poser ma candidature, je ne le ferais que sur le terrain nettement, exclusivement catholique » (2). Fidèle à sa promesse, il adresse à ses électeurs, le 13 février 1876, un manifeste qui est une profession de foi, au plein sens du mot.

« Convaincu que la foi catholique est dans l'ordre social aussi bien que dans l'ordre politique la base nécessaire des lois et des institutions ; que, seule, elle peut porter remède au mal révolutionnaire, conjurer ses effets et assurer ainsi le salut de la France, j'ai la ferme résolution, quel que soit le terrain où Dieu m'appelle à le servir, de me dévouer sans réserve à la défense de ces principes. C'est surtout dans les Assemblées législatives qu'il importe de les affirmer et d'en revendiquer l'application, et c'est ce mandat que je suis prêt à remplir si vous voulez bien me le confier. » (3).

Quelques jours auparavant, répondant au programme que

---

(1) De Mun. *Ma Vocation sociale*, p. 283.
(2) De Mun. *Ma Vocation sociale*, p. 274.
(3) De Mun. *Discours*, T. II, p. 2 et 3.

Jules Simon venait d'exposer au Havre, il avait déclaré : « Je viens à vous, n'ayant pas sans doute pour me recommander à votre attention l'éclat d'une couronne académique, ni l'autorité d'une des premières fonctions de l'Etat, mais cependant confiant dans la force de ma foi, et surtout dans le nom que je porte et que tous, qui que vous soyez, vous êtes, j'en suis sûr, disposés à accueillir avec faveur, parce que ce nom a retenti d'un bout du monde à l'autre, et que la plupart d'entre vous se font gloire de le porter comme moi-même ; ce nom qui nous confond tous dans une même famille, à l'heure de la naissance comme à l'heure de la mort, je veux le placer comme ma signature aux premiers mots de cet entretien : *Je suis chrétien.* » (1)

Ainsi, déployant fièrement son drapeau, et logique avec lui-même, comme il le fut toujours, il faisait appel à tous les catholiques dont la foi agissante voulait se mettre à l'unisson de la sienne : ne fallait-il pas donner l'assaut à la Révolution et assurer, avec la sauvegarde de la religion, le rétablissement de l'ordre social chrétien dans le pays ? « C'est donc aux catholiques à prendre en mains la défense de l'ordre social, et en sauvegardant leur religion, ses droits et sa liberté, en assurant l'éducation chrétienne de leurs enfants, en restituant à Dieu sa place dans les lois de leur pays, à rendre à la France la paix et la stabilité dont elle a tant besoin. » (2).

Et s'il signe sa première profession de foi :

Comte Albert de Mun,
Ancien officier de cavalerie,

lors de la nouvelle consultation électorale qui fut nécessitée par l'invalidation de sa première élection, il ajoute :

Candidat catholique.

Comme le fait observer M. Piou, « son entrée en scène dans la vie publique fut une manifestation purement catholique »(3). Catholique, de Mun entendit le rester toujours. Et c'est avec juste raison qu'il put dire plus tard, en faisant allusion à sa première profession de foi, qu'elle avait été « pendant trente-deux ans la charte de sa vie politique »... et qu'elle n'avait pas « cessé d'être à travers les événements, l'expression de toute sa pensée » (4).

Evidemment, de Mun était royaliste, et, de toute son âme de patriote, au cours de cette année 1873 qui fit battre son cœur d'espérance, il avait souhaité que « le rétablissement de

---

(1) De Mun. *Discours,* T. I, p. 139.
(2) De Mun. *Discours,* T. II, p. 3.
(3) Piou. Op. cit. p. 27.
(4) De Mun. *Ma Vocation sociale,* p. 275.

l'antique monarchie replaçât la France dans sa voie traditionnelle, et lui rendit sa grandeur et son prestige » (1).

Néanmoins, il passa volontairement sous silence la question constitutionnelle, mais sans rien abdiquer de ses sentiments. Royaliste, il l'était, en effet, par le sang, par la tradition, par conviction, par patriotisme ; mais, il entendait bien rester *catholique avant tout,* et il ne voulait, « à une heure où (ses) espérances monarchiques étaient pour longtemps ajournées, se couvrir d'un autre étendard » (2). Royaliste, il l'était ardemment, parce que, dira-t-il, « ma foi politique trouvait en celui qui la représentait, l'union parfaite de mes convictions religieuses et de mes conceptions sociales » (3). La revendication du drapeau blanc, était pour lui le symbole, non pas de la résurrection de l'ancien régime, mais de la répudiation de l'esprit révolutionnaire.

Ainsi donc, affirmation catholique, silence sur la forme politique, tels sont les auspices sous lesquels il entre dans la vie publique.

La franchise de ses convictions eut pour résultat immédiat, de le désigner à l'ostracisme de la Chambre, qui, suivant le mot de Gambetta, représentait « la France du libre examen et de la libre pensée ». Déjà, en effet, la jeune République partait à la conquête du pouvoir, portée par l'incrédulité ; ennemie déclarée de l'Eglise, elle allait, pour mieux la combattre, confondre la monarchie et la religion dans une haine commune, en mettant à profit l'affreuse équivoque qui, depuis un demi-siècle, déchire notre pays, en le livrant aux luttes intestines, comme si le respect de la foi religieuse était nécessairement une manifestation d'attachement à l'ancien régime.

Et l'on comprend aussitôt que les premières interventions législatives d'Albert de Mun aient eu pour but de protester contre l'application progressive de ce programme de guerre, qu'apportait avec elle la laïcité ; sous couvert de neutralité, dira M. Piou, celle-ci n'était que « l'embuscade de l'incrédulité » (4).

Le 3 juin 1876, au cours d'une interpellation relative au projet de loi ayant trait à la suppression des jurys mixtes, il proclame les droits de Dieu, en s'écriant : « Je veux dire le droit de Dieu, auteur et maître du monde, qui est la raison d'être, la garantie de tous les autres, principalement du droit de l'Etat que vous revendiquez, et dont l'origine est dans le

---

(1) De Mun. *Discours,* T. VII, p. 173.
(2 De Mun. *Ma Vocation sociale,* p. 276.
(3) De Mun. *Combats,* T. V, p. 167.
(4) Piou. Op. cit. p. 56.

principe d'autorité qui trouve en Dieu sa source légitime »(1).

Le 10 juillet 1879, il s'élève contre la prétention de supprimer dans les écoles l'enseignement des devoirs envers Dieu.

Son intervention et ses efforts demeurent sans résultats : d'avance la cause est entendue. La Chambre, dans un ordre du jour qu'elle vote le 4 mai 1877, dénonce « l'agitation antipatriotique » des catholiques qui sont désignés comme les perturbateurs de la paix publique. Cet état d'esprit, loin de disparaître, devait aller en s'accentuant ; il explique, pour une large mesure, que l'action parlementaire d'Albert de Mun, n'ait pas été plus féconde en résultats immédiats.

***

De Mun, au début de sa carrière politique, ne croyait pas à l'avenir de la République. Le nouveau régime, il le condamnait en toute sincérité, et sans parti pris, non seulement au point de vue social, mais également au point de vue politique : ses partisans, en poursuivant la déchristianisation du pays, faisaient à son sens, œuvre néfaste ; en soulevant l'indignation des consciences et en semant la haine et les divisions, ils condamnaient la République à être éphémère.

Cette situation s'aggravait par suite d'une crise économique et financière. Tout laissait donc espérer comme possible, et entrevoir comme opportune et nécessaire, une tentative de restauration monarchique.

Sollicité, à l'approche des élections de 1881, par le comte de Chambord, de manifester ses sentiments royalistes, Albert de Mun crut de son devoir de Français et de catholique de répondre à l'appel qui lui était adressé. C'est dans ces conditions qu'il prononça à Vannes, le 8 mars 1881, un important discours, dans le but de rallier autour du drapeau blanc tous ceux qui partageaient ses convictions religieuses, et que leur foi désignait aux coups d'un gouvernement dont le sectarisme s'annonçait de plus en plus persécuteur.

Ce discours, écrira M. Piou, fut « à la fois un cri de guerre contre la Révolution et un hommage à la monarchie chrétienne » (2).

Dès le début, de Mun dit à ses auditeurs, avec « toute la franchise de sa conscience, ce qu'il pense de la situation du pays » (3).

Examinant ce qu'a fait la République depuis dix ans qu'elle

(1) De Mun. *Discours*, T. II, p. 32.
(2) Piou. Op. cit. p. 58.
(3) De Mun. *Discours*, T. II, p. 388.

existe, il reconnaît que la question sociale, qui sonne comme un glas aux oreilles des parvenus du libéralisme, ne fait nullement l'objet de ses préoccupations, puisqu'elle entend l'ignorer.

Au point de vue politique, elle a instauré « tout un système de gouvernement qui consiste à déchristianiser la France pour mieux l'asservir, à mettre partout l'Etat à la place de Dieu » (1). La dictature de l'incapacité a succombé ; sous couleur de neutralité politique, c'est celle de l'impiété qu'on entend lui substituer.

« Si nous laissons les générations qui grandissent, entre les mains de la République, elle tuera en elles l'âme de la France ! » s'écrie de Mun. Il faut donc « repousser la République et acclamer la Monarchie. » (2). Et développant sa thèse sur la nécessité de la monarchie, il énumère et explique les raisons pour lesquelles il veut, non pas un roi, mais *le roi.*

Royaliste, de Mun l'est d'abord parce que la royauté, c'est la tradition nationale. Il croit avec Taine, que *la forme sociale et politique d'un pays n'est pas laissée à son arbitraire,* mais qu'*elle est déterminée par son caractère et par son passé.* Or, la France, dont le passé représente plus de quinze siècles de gloires et de sacrifices, n'a assuré son développement et sa grandeur qu'en demeurant fidèle à la tradition nationale, et la tradition nationale, c'est la royauté française.

Royaliste, de Mun l'est de plus, parce que la royauté, c'est l'expression du droit fondé sur l'alliance antique de la nation et de la monarchie. Le droit plus que la force est un principe de gouvernement ; or, on a fait appel à la puissance du nombre, « ce souverain terrible, tour à tour esclave et tyran, sans nom, sans corps, sans responsabilité » (3). Qu'est-il arrivé ? C'est que l'autorité a été tuée, et, à sa place, on a vu se substituer l'arbitraire dans l'éducation, dans le gouvernement, et jusque dans la loi.

Royaliste, de Mun l'est enfin, parce que la royauté c'est la monarchie chrétienne : elle porte en elle un principe de nature à satisfaire les besoins des âmes ; elle est chrétienne, c'est-à-dire que, loin de constituer « un gouvernement de curés », elle est « un pouvoir soumis à la loi divine, qui fait respecter Dieu, et qui laisse l'Eglise libre dans son culte, dans sa parole, dans ses institutions et dans son gouvernement » (4).

De Mun termine son discours en poussant ce cri de ralliement qui vaut tout un programme : « *Dieu et le Roi !* »

(1) De Mun. *Discours,* T. II, p. 398.
(2) De Mun. *Discours,* T. II, p. 405.
(3) De Mun. *Discours,* T. II, p. 412.
(4) De Mun. *Discours,* T. II, p. 416.

Ainsi, comme on le voit, c'était sa conviction sociale, qui faisait la force de ses convictions royalistes.

Le discours de Vannes eut un grand retentissement. Il fut salué avec enthousiasme par la presse catholique, violemment attaqué par les journaux républicains et libéraux. Le comte de Chambord tint à en féliciter Albert de Mun, et, dans la lettre de remerciement qu'il lui adressa, il lui disait : « Le discours que vous venez de prononcer, est bien celui de l'homme qui, mesurant l'étendue du péril social, avait tant de fois trouvé dans son patriotisme, le courage de dire à la Révolution ce qu'elle est, et à la contre-Révolution ce qu'elle doit être... On ne démontrera pas mieux que vous ne l'avez fait ces grandes vérités. On ne prouvera pas mieux, pour recouvrer tant de bienfaits perdus, la nécessité de rendre à la France son Dieu et son Roi. » (1).

L'appel lancé par de Mun ne fut pas entendu, et les élections de 1881, loin d'apporter aux monarchistes le succès qu'ils escomptaient, accentua le glissement à gauche. Sans plus s'en émouvoir, de Mun s'apprêtait à prendre en mains la direction d'un large mouvement de propagande royaliste, lorsque brusquement sa campagne fut paralysée par la mort du comte de Chambord, survenue au château de Frohsdorf, le 24 août 1884.

De Mun nous a dépeint, dans les « Dernières Heures du Drapeau Blanc », toutes les émotions que lui causa cet événement si gros de conséquences pour ses projets ; il a dit, notamment, l'impression d'effondrement dont le pénétra la mort de celui dans l'avènement duquel il voyait la condition même du salut et de l'avenir social du pays. Devant la porte béante du tombeau de Goritz, son cœur se serre : « Là, sous ces pierres, il y a deux générations de rois, et voici qu'on y porte la troisième. Hélas ! nous avions tant caressé d'autres espérances ! » (2). N'était-ce pas le rêve de la royauté chrétienne qui s'évanouissait, car sa foi religieuse, animatrice de sa vocation sociale, était alors inséparable de sa foi royaliste.

« A dater de ce jour, dira-t-il, il y eut place encore, dans mon esprit, pour l'opinion monarchique : il n'y en eut plus dans mon cœur, quel que fût mon respect envers l'héritier du droit traditionnel, pour la croyance en la monarchie. » (3).

Cet aveu annonce déjà le ralliement à la forme constitutionnelle. La France pouvait se donner un roi, elle devait renoncer à jamais à posséder *le roi :* quels que soient les encou-

---

(1) De Mun. *Discours,* T. II, p. 421.
(2) De Mun. *Les Dernières Heures du Drapeau blanc,* p. 147.
(3) De Mun. *Combats,* T. V, p. 167.

ragements qu'il adresse à ses amis à demeurer fidèles au passé, et quelle que soit l'activité qu'il déploie pour faire reconnaître le comte de Paris, comme chef de la Maison de France, l'espérance royaliste venait d'expirer dans son cœur.

⁂

Devait-il pour cela se retirer dans sa tour d'ivoire et avouer son impuissance ? De Mun avait voué sa vie au service d'un idéal trop élevé pour accepter cette résignation passive qui élimine à jamais de la bataille ceux que la défaite a touchés pour la première fois de son aile. Formée dans les combats, et faite pour la lutte, sa nature généreuse devait puiser dans cette épreuve des forces nouvelles pour poursuivre son apostolat social.

Fidèle au programme religieux de la première heure, il va s'attacher à l'organisation d'un parti catholique, mais sans lui demander encore de s'établir sur le terrain constitutionnel.

Les élections générales approchaient ; elles avaient été fixées au 4 octobre 1885 ; comme à la veille de celles de 1881, les députés de la droite rédigèrent un manifeste adressé au pays, et dans lequel ils dénoncèrent les excès et les fautes du gouvernement républicain. Albert de Mun signa ce manifeste, qui pressait les catholiques de remplir leur devoir de citoyen, et de voter contre ces hommes « qui sont la source de nos divisions, l'origine de nos malheurs, la cause de nos angoisses ». Ces hommes « ont traité le catholicisme en ennemi, expulsé les religieux de leurs demeures... banni Dieu de l'enseignement officiel... Ils veulent chasser Dieu de l'âme du peuple, comme ils l'ont chassé de la constitution et des lois... Le devoir est clair, l'obligation est impérieuse... Chassez du Parlement les ennemis de toute foi et de tout droit... Catholiques, nous sommes le pays, ne souffrons pas qu'on en dispose sans nous et contre nous ! » (1).

Cet appel, pour ne pas rester lettre morte, nécessitait une action organisée. De Mun en avait si bien le sentiment, qu'il s'attacha à la formation *d'un parti catholique,* uniquement préoccupé de revendiquer les droits de l'Eglise et la défense des intérêts populaires, menacés par les forces révolutionnaires.

Le 8 septembre 1885, il écrivit au vice-amiral Gicquel des Touches, l'un des signataires du manifeste, une lettre dans laquelle il exposa toute sa pensée sur les devoirs que les circonstances imposaient aux catholiques français.

---

(1) De Mun. Discours, T. III, pp. 322 à 324.

Après avoir rappelé la nécessité de défendre les droits imprescriptibles de l'Eglise, « de jeter une digue au devant du torrent d'impiété qui ravage la France », et montré que le peuple est « à la fois l'instrument et l'enjeu des luttes électorales », et que la révolution menace de tuer le pays « par l'athéisme officiel qu'elle lui inflige et qu'aucune autre nation n'a connu », il ajoute : « Je voudrais qu'au milieu des agitations publiques, un parti se levât, qui posât franchement la question sur ce terrain, et qui, s'adressant aux peuples des villes, des usines et des campagnes... lui montrât d'un côté la Révolution, sa véritable ennemie... de l'autre, l'Eglise catholique, sa tutrice naturelle et séculaire. » (1).

Il termine ainsi : « Je voudrais que les catholiques, convaincus que là est le véritable terrain de combat, y portassent toutes leurs forces, et que, laissant de côté les conventions et les petitesses de la politique, ils offrissent ainsi aux conservateurs, menacés par les tempêtes sociales, le rempart qui leur fait défaut... L'heure est venue pour les catholiques de se jeter au gouvernail et de sauver du naufrage cette France que l'Eglise a portée dans ses bras, et qu'elle avait faite grande, forte et prospère. Il y va du salut de la Patrie. » (2).

Préoccupé par-dessus tout de l'importance des questions sociales qui, pour lui dominaient toutes les autres, Albert de Mun demandait aux catholiques de se préparer à leur apporter une solution avec un programme net et précis.

Cette lettre était un véritable programme d'action patriotique et sociale. A dessein, de Mun avait négligé la forme du gouvernement, car, il estimait, qu'au lendemain de la mort du comte de Chambord, il se devait d'observer le silence à son sujet.

Il reconnut plus tard l'erreur de sa décision, qu'avaient inspirée des raisons de tact et de conscience, plus que des raisons de tactique ou de politique. L'équivoque qu'il laissait planer sur son futur parti devait en condamner l'essor. « Ce fut la grande faiblesse de ma tentative, dira-t-il : un parti catholique, pour être viable, doit nécessairement être constitutionnel, sous peine d'être confondu avec les groupes d'opposition purement politique ! » (3).

Les élections de 1885 assurèrent, dans une certaine mesure, le succès des conservateurs, puisque deux cents députés de l'opposition entraient à la Chambre. Voulant consolider l'union momentanément réalisée, de Mun proposa aux catho-

---

(1) De Mun. *Discours*, T. III, pp. 325 à 327.
(2) De Mun. *Discours*, T. III, p. 329.
(3) De Mun. *Combats*, T. I; p. 411 (en note).

liques de cristalliser leurs forces autour d'une organisation capable de leur servir de point d'appui.

Dans une lettre au vicomte de Belizal, le 3 novembre 1885, il précise sa pensée : « Le temps des protestations est passé, celui des revendications commence. »

Ces revendications, il en dresse le programme :

— pour l'Eglise, la liberté de son ministère, la protection publique du culte catholique, l'exemption pour les prêtres du service militaire, le droit pour les associations religieuses de se constituer et de se développer librement ;

— pour la famille, la liberté complète de l'enseignement, une législation assurant le respect du foyer et revisant le droit de tester, l'abrogation de la loi du divorce, et celle de la loi du 28 mars 1882, qui avait supprimé l'instruction religieuse dans les écoles publiques ;

— pour le peuple, la limitation du travail par le respect légal du repos dominical, l'interdiction dn travail de nuit pour les femmes et la suppression progressive du travail à l'usine pour les mères de famille et les enfants des deux sexes; une législation protectrice contre les accidents, la maladie, le chômage involontaire et l'incapacité de travail résultant de la vieillesse.

« Pour soutenir ce programme, dit-il, il faut nécessairement former dans la nation un parti compact et puissant qui ait dans le Parlement ses représentants autorisés... Ce parti pourrait prendre le nom d'*Union Catholique.* » (1). Et à l'appui de sa thèse, il invoquait l'exemple de la Belgique, de l'Autriche et de l'Allemagne.

Une fois de plus, les événements et les hommes se tournèrent contre lui et firent échec à sa tentative. Son projet, loin d'être soutenu, rencontra auprès de ceux qu'il avait conduits au combat et presque à la victoire, non seulement de l'indifférence, mais encore de l'hostilité. Ne lui reprochait-on pas de vouloir préparer la désunion des conservateurs ?

La Papauté enfin, consciente du danger que faisait courir à l'Eglise une attitude pleine d'équivoque au regard de la question constitutionnelle, lui demanda de renoncer momentanément à sa tentative, sans en condamner toutefois l'idée générale. « Léon XIII, écrira de Mun, m'arrêta d'une main ferme. Ce fut un coup très rude : à la différence de ce que j'éprouvais sept ans plus tard, lorsque vint l'heure du ralliement, j'eus, cette fois, quelque peine, en obéissant, à soumettre ma raison. Plus tard, l'expérience et la raison éclairèrent pour moi la pensée de Léon XIII. Je compris, et je crois fermement

(1) De Mun. *Discours*, T. III, pp. 336-337.

aujourd'hui qu'une juste connaissance de notre état politique et social l'avait inspiré. (1).

De Mun se soumit à la volonté du Chef sans faire entendre la moindre plainte ni exprimer le moindre regret, et le 9 novembre 1885, il se contenta d'envoyer à tous les journaux catholiques, ces quelques lignes qui mirent à son projet le point final :

« Afin de ne pas soulever une division entre les catholiques, je renonce au projet d'organisation que j'avais annoncé par ma lettre au vicomte de Belizal. » (2)

Ainsi, coup sur coup, ses projets nés dans l'enthousiasme, s'écroulaient dans le néant : « Après le rêve de la monarchie du drapeau blanc, s'évanouissait le rêve du parti catholique : deux blessures que le temps a pu cicatriser, mais non guérir. » (3),

« L'étonnante crise du Boulangisme », comme l'a écrit M. Piou, si elle devait rallumer bientôt dans l'âme d'Albert de Mun le feu sacré de l'action, allait du même coup déterminer son ralliement.

Quel fût le rôle exact qu'il joua dans cette affaire ? Encore que les documents probants, qui permettraient de justifier son attitude, n'aient pas été publiés, on peut affirmer qu'il n'en fût pas un des promoteurs. En présence d'une crise qui révélait dans le pays une sorte de nostalgie de la tradition nationale, Albert de Mun devait prendre parti, car sa situation politique ne lui laissait pas la liberté de l'ignorer. Il crut opportun de soutenir la tentative du général, caressant l'espoir de la faire servir à ses desseins, qui, nous ne cesserons de le répéter, visaient à restaurer dans la société troublée l'ordre social chrétien.

On sait comment la tentative échoua ; le régime républicain sortit raffermi de l'épreuve qui consacra sa victoire, en même temps qu'elle consomma la défaite des royalistes et des catholiques.

De Mun tira des faits la leçon qu'ils contenaient. Il comprit les dangers auxquels l'Eglise était exposée par l'effet des tentatives répétées et stériles d'une vaine opposition contre l'institution républicaine ; ces tentatives n'aboutissaient à d'autre résultat qu'à créer une funeste confusion, que ses ennemis exploitaient perfidement, en confondant sa cause avec celle de la monarchie.

Il avait, d'autre part, présentes à la mémoire les paroles

(1) Piou. Op. cit. p. 96.
(2) De Mun. *Discours,* T. III, p. 339.
(3) De Mun. *Combats,* T. V, p. 169.

qu'un Président du Conseil, M. Rouvier, avait fait entendre un jour aux délégués de la minorité : « Vous êtes inconstitutionnels, et je ne puis me solidariser avec vous. Je dirai à la Chambre que vous êtes des représentants du pays, ayant les mêmes droits que les autres ; mais je n'irai pas plus loin. Si vous acceptiez la République, non seulement je vous avouerais publiquement, mais je prendrais deux des vôtres dans mon cabinet. » (1).

Cette déclaration n'avait pas été sans faire une certaine impression sur Albert de Mun. Voyant désormais, qu'entre le pouvoir et lui, il n'y avait qu'un simple « scrupule constitutionnel » (2), il crut alors à la possibilité de combler le fossé qui les séparait.

Si les catholiques veulent garder quelque action dans le pays, pensa-t-il, et s'imposer dans l'opinion publique, ne doivent-ils pas accepter les conditions nouvelles que les circonstances leur imposent ? Ne doivent-ils pas finir par aborder le terrain constitutionnel où on les appelle ? Ne doivent-ils pas accepter désormais un régime que les événements, dans leur marche, ont consacré ? » Une jeune génération chrétienne, fille d'une société oublieuse du passé, avait grandi dans le tumulte des idées nouvelles, et respiré à pleins poumons l'air qui venait du large. Témoin des luttes stériles soutenues par son aînée, elle n'avait plus d'espoir que dans des méthodes nouvelles, où le loyalisme politique s'allierait à la fidélité religieuse. La seconder dans ses efforts sans méconnaître ses aspirations, lui apporter par surcroît le secours d'éléments jusqu'alors réfractaires, c'était ouvrir la voie où elle pouvait retrouver l'influence perdue par une longue succession de fautes et de malheurs. » (3).

Telles étaient les réflexions que suggérait à de Mun l'heure présente, lorsque le Pape, par la voix du cardinal Lavigerie, demanda aux catholiques français d'oublier généreusement les offenses faites à leur conscience, de ne plus bouder la République, de l'accepter loyalement comme le régime légal, et de lui offrir leur concours, afin d'aider à la pacification des esprits, de soustraire l'Eglise à la polémique des partis, et de travailler utilement à rétablir l'union et la concorde dans le pays.

On sait que l'appel vibrant du grand cardinal, loin de trouver dans le pays l'accueil enthousiaste qu'on espérait, y souleva de violentes protestations. C'est alors que Léon XIII, sen-

---

(1) Cité par Piou, op. cit. p. 104.
(2) Piou. Op. cit. p. 104.
(3) Piou. Op. cit. p. 125.

tant la nécessité d'intervenir personnellement auprès de l'opinion hésitante et troublée, pour préciser et compléter, par un acte officiel, le programme de ralliement dont le cardinal Lavigerie avait été le héraut, adressa aux Français, son Encyclique du 16 février 1892, que, par une délicate attention, il rédigea en français.

Marquant la distinction célèbre entre « *les pouvoirs établis* » et « *la législation* », il demandait aux catholiques de ne plus faire d'opposition systématique à ceux-là, mais de combattre celle-ci « par tous les moyens honnêtes et légaux ». Au surplus, l'Encyclique était la manifestation logique de la politique constante de la papauté : Léon XIII n'entendait pas affecter pour le régime républicain plus de faveur que pour un autre — ce qu'il voulait, c'était dégager l'Eglise de tout parti politique en maintenant son action sur le terrain constitutionnel.

De Mun traduit en ces termes l'émotion qu'il connut en entendant la voix du Chef de la Chrétienté : « Lorsque Léon XIII fit appel aux catholiques français pour leur demander d'accepter l'ordre constitutionnellement établi, afin d'arracher aux ennemis de l'Eglise le prétexte de leurs persécutions, l'acquiescement de ma raison aida l'élan de ma conscience vers une prompte et pleine obéissance, et soutint mon cœur dans les épreuves, parfois cruelles, qu'elle lui imposa.

L'observation sociale et le souci patriotique favorisèrent, d'ailleurs, cette évolution de ma pensée. L'idée monarchique m'apparaissait, dès lors, entre le peuple et ceux qui veulent le servir, comme une infranchissable barrière. Je ne croyais pas qu'on pût atteindre son âme et son cœur, sans accepter loyalement l'état politique devenu pour lui l'expression de la démocratie. L'Encyclique *Sur la Condition des Ouvriers* avait été l'appel souverain adressé par le Chef de l'Eglise au monde des travailleurs : l'Encyclique *Aux Français* fut pour moi, dans l'ordre politique, la conséquence de l'acte naturel accompli dans l'ordre économique et social » (1).

Ainsi donc, de même qu'il avait demandé aux catholiques de se rallier à la monarchie uniquement par suite de ses préoccupations d'ordre religieux, patriotique et social, de même il allait, cette fois, pour des raisons identiques, leur demander de se rallier à la République.

Répondant à l'appel du Souverain Pontife, il prend, avec M. Piou et M. Lamy, la direction du mouvement de ralliement. Sans doute le sacrifice que le Pape lui demandait d'accomplir était immense : accepter la République, n'était-ce pas

(1) De Mun. *Combats*, T. V, pp. 167 à 168.

s'exposer à s'attirer les reproches de sa famille et de ses amis? N'était-ce pas abuser de la confiance que ses électeurs avaient placée en lui ? Demander aux catholiques de servir la République, n'était-ce pas une capitulation et même une trahison, puisque désormais, il allait tendre la main à ceux qui étaient les pires ennemis de ses croyances ?

De Mun mesura, certes, toute l'étendue du sacrifice : il l'accepta parce qu'il en comprit l'importance et la nécessité ; il l'accepta parce qu'il crut mieux servir l'idéal auquel il avait voué sa vie et auquel il entendait par dessus tout rester fidèle jusqu'au bout.

La République avait une législation inacceptable au point de vue religieux ; mais cette législation n'était pas la conséquence fatale du régime. La République, en soi, n'était pas irréligieuse ; ceux qui la faisaient telle, c'étaient ceux qui la dirigeaient. Pour l'améliorer, ne fallait-il pas d'abord agir sur le collège électoral ? ne fallait-il pas aller au peuple pour le préserver de la vague d'incrédulité qui menaçait de l'emporter ? Le jour où le peuple serait redevenu religieux, la République du même coup le serait aussi.

Le sacrifice qu'on réclamait de lui, Albert de Mun allait l'accomplir par « souci patriotique » : « Demeuré soldat dans le fond de mon âme, dira-t-il, habitué par le souvenir de ma profession à considérer le service du pays comme le premier de mes devoirs, en *quelques mains que fût porté son drapeau*, je souhaitais que tous ceux dont l'action, l'influence et l'exemple peuvent concourir à sa grandeur, prissent courageusement leur part d'initiative dans les grandes transformations que lui prépare le mouvement démocratique chaque jour plus puissant. » (1).

C'est dans un discours qu'il prononce à Grenoble, le 23 mai 1892, au congrès de l'Association Catholique de la Jeunesse Française, qu'il dit au passé un adieu définitif : « J'entends placer mon action politique sur le terrain constitutionnel pour me conformer aux directives du Souverain Pontife. » (2).

Malheureusement, son attitude n'eut pas tous les résultats qu'il était en droit d'en attendre ; une fois de plus, sa clairvoyance ne fut pas comprise, et son exemple, loin d'être suivi, fut violemment critiqué. Drumont l'accusa d'être « affolé de louanges comme une vieille coquette » et Maurice Maignen, le directeur du Cercle de Montparnasse, écrivait, à son tour, dans « La Libre Parole » : « Nous sommes de ceux qui n'ont pas le droit d'oublier ce qu'ils doivent à M. de Mun, mais nous

---

(1) De Mun. *Combats*, T. V, p. 168.
(2) De Mun. *Ma Vocation sociale*, p. 275 (Note).

ne pouvons oublier non plus qu'il nous devait de ne pas descendre si bas. »(1).

Ne désarmant pas devant l'orage, Albert de Mun entreprit, après Léon XIII, d'éclaircir l'esprit de l'Encyclique, et de prouver qu'elle ne constituait ni un appel au désarmement devant les hommes et les doctrines, ni un moyen de s'introduire au sein de la concentration républicaine pour faire cesser toute opposition, ni enfin une excuse pour abandonner la lutte relativement aux revendications catholiques ; la volonté du Pape était simplement de permettre aux catholiques de poursuivre la défense de leur programme religieux en se plaçant désormais uniquement sur le terrain constitutionnel, afin de permettre à l'Eglise de poursuivre sa mission, en restant fidèle à sa tradition vis-à-vis de la forme des gouvernements. Léon XIII, n'avait-il pas dit à Blowitz : « L'Eglise ne s'attache qu'à un seul cadavre, à celui qui s'est lui-même attaché sur la croix ? »

Le programme du nouveau parti politique — *la Droite Constitutionnelle* — qu'il venait de constituer était d'ailleurs le suivant :

— reconnaissance du régime établi,

— retrait des décrets de 1880 contre les ordres religieux,

— enseignement des devoirs envers Dieu, instruction religieuse facultative à l'école primaire,

— affectation des soldats ecclésiastiques aux services hospitaliers,

— application loyale du Concordat.

Un tel programme, comme on le voit, ne contenait rien qui pût constituer pour les catholiques une abdication au regard des exigences de leur foi, pas plus qu'il n'était une menace pour le régime républicain.

Malgré les violentes protestations qu'il souleva dans le monde conservateur, le ralliement ne fut pas sans résultat dans le pays : une sorte de trêve s'établit peu à peu à la faveur de laquelle se développa une accalmie bienfaisante. Certes, ce n'était pas encore la paix totale, mais ce n'était plus cette hostilité, dont la violence confinait à la persécution. Les élections de 1893 se ressentirent de cette modération passagère des esprits : 311 républicains modérés entrèrent à la Chambre, mais il convient d'ajouter, avec M. Piou, qu'ils n'avaient « ni la volonté du mal ni le courage du bien. » (2).

Le nouveau ministère voulut, dès sa constitution, annoncer à la France qu'un « esprit nouveau » était né. Spuller fut son

---

(1) Mourret. *L'Eglise contemporaine*, T. IX, 2e Partie, p. 119.
(2) Piou. Op. cit., p. 156.

porte-parole, en faisant la déclaration suivante : « Au-dessus de toutes les querelles plane un principe supérieur, le principe de tolérance qui est la plus sérieuse conquête de la philosophie..., il convient d'apporter dans l'étude des questions qui touchent à la religion une inspiration d'humanité, de justice et de charité sociale... et reconnaître enfin dans le Pape actuel un homme qui mérite les plus grands respects parce qu'il est investi de la plus haute autorité morale. » (1).

Comme Léon XIII, Albert de Mun savait que la politique du ralliement était une politique « à longue échéance ». Cette politique ne pouvait porter tous ses fruits qu'à la condition d'être pratiquée avec prudence et sans hâte. Cette conception pleine de sagesse ne fut malheureusement pas comprise, et l'œuvre de paix sociale entreprise fut compromise par l'intransigeance des partis : certains conservateurs, obstinément aveugles, reprirent leurs attaques contre les directives pontificales et stigmatisèrent l'attitude des « vieux renards du Vatican » — certains catholiques, pressés de voir s'opérer la revision des lois scolaire et militaire, rendirent par leurs exigences tout accord impossible. Les uns et les autres, n'ayant rien appris, n'avaient rien oublié.

Leurs divisions favorisèrent les desseins de leurs adversaires, dont la tactique consistait à s'opposer à l'immixtion des catholiques dans le parti républicain, en les présentant comme opposés, par leur doctrine, aux institutions modernes, et en leur prêtant l'intention perfide de n'entrer dans la République que pour l'étouffer.

« La branche de salut que la fortune avait offerte aux conservateurs était brisée. Leur barque, au moment d'entrer au port, était rejetée dans la haute mer et exposée à toutes les tempêtes »(2).

Les élections de 1898 assurèrent le triomphe de la gauche républicaine et consacrèrent, du même coup, l'abandon de la politique modérée.

Ainsi, échouaient les suprêmes tentatives d'apaisement ; l'union pouvait être sur les lèvres, elle n'était pas descendue assez profondément dans les cœurs pour faire accepter par tous les sacrifices que commandait la paix du pays. Les uns entendaient ne rien renier d'un passé mort à jamais ; les autres étaient bien décidés à garder pour eux seuls les positions acquises, et à fermer brutalement la porte à ceux qui, loyalement, venaient offrir leur collaboration. Cette union qu'Albert de Mun appelait de tous ses vœux, il ne devait la

(1) Cité par Mourret. Op. cit. p. 110.
(2) Piou. Op. cit. p. 177.

voir se réaliser, que lorsque l'ennemi héréditaire menaça en 1914 les destinées mêmes du pays.

Une fois de plus, ses sacrifices étaient inutiles. Ses appels méritaient cependant d'être mieux entendus des catholiques. Ces derniers, d'ailleurs, pour ne pas avoir mieux soutenu ses efforts, allaient payer cher leur hostilité, mise au service d'une politique à courte vue et condamnée à l'impuissance, par ce seul fait qu'elle s'obstinait à demeurer passive et confinée dans un programme purement négatif.

***

C'est à partir de cette époque, en effet, que la guerre religieuse, rallumée, allait se poursuivre avec une acuité telle, que les esprits les plus perspicaces ne pouvaient douter, qu'à échéance plus ou moins lointaine, elle n'aboutît à la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Deux lois, présentées par Waldeck-Rousseau, marquent les étapes qui devaient préparer le vote de la loi de 1905 : la loi sur le droit d'association, et la loi sur le stage scolaire. Le premier projet avait pour but de dissoudre les congrégations non autorisées et de procéder à la liquidation de leurs biens ; le second, en exigeant des candidats aux fonctions publiques, un stage préalable dans les lycées d'Etat, avant de subir leurs examens, avait pour but de frapper l'enseignement donné par les établissements libres.

Et c'est parce que ces projets portaient gravement atteinte aux libertés religieuses dont il s'était toujours fait le défenseur, et qu'il jugeait indispensables pour aider au relèvement moral de la société, qu'Albert de Mun prit aux débats une part si active. La base de son action sociale, nous avons eu l'occasion de le signaler, était essentiellement religieuse : de toutes ses forces, il allait donc lutter, pour tenter de sauvegarder les droits de plus en plus menacés de l'Eglise par la loi sur l'enseignement d'abord, et ensuite par le projet de séparation.

Lorsque le projet sur les associations vint en discussion, Albert de Mun s'attacha à démontrer l'inanité de l'argumentation officielle et à dévoiler la portée véritable de la loi.

Le gouvernement, dira-t-il, pour justifier le dépôt de sa proposition, a parlé d'un péril économique et d'un péril politique, que les congrégations faisaient courir au pays. Le péril économique résulterait, d'une part, des vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance que prononcent les religieux appartenant aux congrégations, et, d'autre part, de l'état et de la

nature des propriétés possédées par ces congrégations, et qui constituent des biens de main morte.

Le péril politique, lui, découlerait de l'existence même des congrégations et surtout de l'enseignement qu'elles donnent.

Les vœux, le gouvernement les considère comme illicites, parce qu'ils constituent une renonciation à l'exercice des facultés naturelles et une abdication des droits de l'individu. De Mun repousse cette thèse en déclarant que les vœux ne sont que l'expression de l'esprit de sacrifice et de dévouement qui anime les religieux.

Quant aux biens immobiliers appartenant aux congrégations, si le gouvernement redoute comme un péril pour la vie économique nationale la main-morte cléricale, que ne doit-il craindre de la main-morte laïque, puisque les biens immobiliers appartenant aux communes sont de beaucoup supérieurs, comme étendue et comme importance, à ces derniers.

Au fond, le péril économique est inexistant. « La main-morte, le milliard, les vœux illicites, l'aliénation des droits naturels, c'est la mise en scène... Derrière le bruit et les mots, ce qu'on aperçoit, c'est l'éternelle prétention des jacobins à gouverner les idées, à imposer des doctrines, à régenter les consciences » (1).

Le péril politique n'existe pas plus que le péril économique. Sont-ils de mauvais Français, tous ces missionnaires qui, répandus dans le monde entier, sont les meilleurs auxiliaires du pays ? L'histoire n'est-elle pas là, pour prouver que les serviteurs les plus loyaux de la France ont appris à la servir dans les maisons religieuses ?

Et de Mun de s'écrier : « Il faudra dire qui, quels maîtres, quelles leçons, quelles doctrines ont formé, pendant dix siècles, les écrivains, les penseurs, les littérateurs et les savants ! Il faudra dire quelles ombres le dogme a jetées sur l'esprit de Pascal... de quelles ombres il a obscurci le génie de Pasteur... » (2) Et rappelant le mot de Thiers : « Le catholicisme n'empêche de penser que ceux qui n'étaient pas faits pour penser », il conclut : « Ce que vous voulez dire, c'est que l'enseignement et l'éducation catholiques façonnent l'esprit des jeunes à des doctrines, moins que cela, à des tendances qui sont contraires aux vôtres, et qu'étant les maîtres du pouvoir, vous ne voulez pas supporter cette contradiction qui vous offense. Ce que vous demandez, ce n'est pas la loyauté de la conduite, mais la servitude de l'esprit, l'unité de doctrines

---

(1) De Mun. *Discours*, T. VII, p. 246.
(2) De Mun. *Discours*, T. VII, p. 253.

imposée par la loi, l'unité morale formulée par décret » (1).

Cette servitude, de Mun refuse de l'accepter, car l'Etat ne peut avoir la prétention de substituer son autorité à celle des parents, en ce qui concerne le choix des éducateurs de leurs enfants. L'enseignement est une matière très délicate, car elle touche au domaine des idées et des croyances : rien n'autorise l'Etat à pénétrer dans le domaine de la conscience ; tout, au contraire, condamne son immixtion.

La famille, en effet, étant « la véritable cellule des idées, le vrai foyer de l'éducation, le centre où se forment les croyances, les opinions, les convictions, et d'où elles descendent du cœur des parents, au cœur des enfants » (2), seule, elle doit se préoccuper des besoins essentiels de l'âme humaine.

Mais il y a plus. L'instruction et l'éducation sont choses inséparables : elles nécessitent une doctrine et une morale. Or, l'Etat, par lui-même, ne possède ni l'une ni l'autre. Sans doute, ses représentants en ont une ; mais, comme ils sont essentiellement passagers, leur doctrine varie à l'infini, et manque ainsi de cette base que constitue l'unité. Le peuple, dans une société démocratique, est la source du pouvoir ; or, les majorités sont changeantes, elles manquent d'esprit de suite, et, de ce fait, la mobilité consécutive de l'Etat condamne son ingérence dans le domaine de l'éducation,

Enfin, l'éducation suppose une base morale. Or, il est impossible d'enseigner une morale indépendante de toute idée religieuse : la morale laïque n'est pas une morale, parce qu'elle est sans sanctions.

Après avoir constaté, non sans une douloureuse émotion, que le conflit qui surgissait était la manifestation de cette lutte qui met aux prises les ambitions de la raison et les enseignements de la foi, il concluait : « Pour nous, puisqu'on nous offre de nouveau le combat, nous y retournons avec une très ferme résolution, mais aussi avec une très grande tristesse, et cette tristesse... c'est une tristesse patriotique. Au-dessus des disputes, des passions... il y a un fait qui domine l'histoire de ces dernières années. C'est l'immense, l'universelle aspiration de ce pays vers l'apaisement et la réconciliation. C'est le désir impérieux de voir enfin les cœurs se rapprocher et les volontés s'unir dans le service de la patrie, dans le commun dévouement à sa grandeur »(3).

Et c'est en invoquant le nom de la patrie, et en faisant appel

---

(1) De Mun. *Discours*, T. VII, p. 254.
(2) De Mun. *Discours*, T. VII, p. 339.
(3) De Mun. *Discours*, T. VII, p. 267.

aux nécessités de la concorde des citoyens, qu'il demandait à la Chambre de respecter la liberté des congrégations. La loi fut votée, malgré son intervention ; il comprit qu'elle préludait au vote d'une loi plus générale, qui frapperait à son tour le clergé séculier, en abolissant le Concordat.

De nouveaux combats, comme il l'avait pressenti, étaient en perspective ; il allait une fois encore s'y préparer. Un groupe de parlementaires se forme bientôt, qui sous le nom d'*Action Libérale Populaire,* fonde un nouveau parti politique. M. Piou en prend la présidence, et Albert de Mun, la vice-présidence.

De Mun veut que le titre de ce parti soit « l'affirmation d'une offensive résolue, et la revendication très nette des libertés perdues » (1). Sans être un parti exclusivement catholique, l'Action Libérale Populaire était un groupement politique composé de patriotes et de croyants, qui mettaient au premier plan de leurs revendications les respects de la liberté religieuse à l'école, au Parlement, et dans le pays, sans toucher au principe de gouvernement.

« Au moment où la grande crise du ralliement divisait les catholiques, dira de Mun, [Jacques Piou] offrit [à certains] le moyen pratique de suivre, sans rien abandonner de leurs principes, les inspirations de leur conscience, de rencontrer dans une entente loyale, ceux dont le concours était indispensable au succès de leur cause et de se consacrer, hors de la confusion des luttes constitutionnelles, à la revendication des libertés religieuses, au progrès des réformes sociales et au service de leur patrie » (2).

Appelé à exposer les griefs et les revendications de la France chrétienne, de Mun traça en ces termes le programme de la campagne qu'il entreprenait : « Nous sommes des hommes de bonne volonté, rassemblés par le souci du bien public, par le sentiment profond des nécessités et des besoins de l'heure présente, sur le terrain constitutionnel, et déterminés à nous y tenir, sans nous laisser chasser de la maison commune, librement ouverte à tous les citoyens, par les prétentions jalouses et les violents anathèmes de ceux qui s'arrogent, sans titre et sans mandat, pour s'y installer en maîtres, le droit d'en défendre la porte.

Nous voulons défendre la religion persécutée par les sectaires, la patrie menacée par les cosmopolites, la liberté foulée aux pieds par les jacobins, le peuple enfin, trompé par ceux qui exploitent sa confiance.

(1) Piou. Op. cit. p. 203.
(2) De Mun. *Combats,* T. V, p. 172.

Nous voulons travailler à délivrer la France de la dictature que fait peser sur elle, depuis trente ans, un ministère jacobin soutenu par une majorité asservie » (1).

Grâce à l'impulsion donnée au mouvement par de Mun, l'union se fit dans le pays entre les éléments de l'opposition, qui, aux élections de 1902 obtinrent quelques succès.

La législature qui s'ouvrait n'en allait pas moins poursuivre le programme de déchristianisation entrepris, avec une telle âpreté et une telle violence, qu'elle est restée tristement célèbre dans nos annales parlementaires, pour avoir instauré « le régime abject ».

Lorsque le Gouvernement fit procéder aux expulsions, de Mun, le cœur meurtri, y assista, en s'efforçant de calmer les esprits. Bientôt, le Président du Conseil, M. Combes annonçait que le Concordat avait fait son temps.

Ce n'est pas sans appréhension qu'Albert de Mun enregistra ses déclarations. Il pensait que la séparation votée dans de telles circonstances, et surtout avec l'esprit qui animait le gouvernement à cette époque, n'irait pas sans jeter dans un vieux pays chrétien comme l'était la France, le trouble et même la persécution.

Lorsque le projet de loi fut déposé, il en comprit immédiatement le sens et la portée. Dans un article qu'il adressa plus tard, en 1907, au « Dublin Review », il nous a dit toute sa pensée sur ce grave problème.

La Séparation lui apparaissait, non point comme l'effet d'un mouvement spontané et réfléchi de l'opinion générale, ni comme l'aboutissement logique de l'évolution des temps et des mœurs ; mais, avant tout, comme le fruit d'une véritable conjuration antichrétienne, visant à détruire la vie religieuse du pays : loin de vouloir donner à l'Eglise un régime de liberté, le gouvernement caressait le projet de confisquer ses biens, de persécuter ses prêtres, de soustraire les catholiques à la discipline romaine, et d'empêcher les évêques d'être plus longtemps des « fonctionnaires de l'étranger ».

Etant donné l'esprit qui animait les auteurs du projet, de Mun, dès la première heure, vit dans cette loi, « une entreprise funeste pour sa patrie et pour sa foi », devant conduire inévitablement « le pays à d'irrémédiables discordes, et la religion à de douloureuses et à de terribles épreuves » (2).

La Séparation, c'était pour lui, la rupture de l'antique alliance qui avait été scellée par le pacte de Reims ; c'était la méconnaissance profonde du sens supérieur de la patrie fran-

---

(1) De Mun. *Discours*, T. VII, p. 445.
(2) De Mun. *Combats*, T. II, p. 80-81.

çaise. « Le sceau du Christianisme a, pour les desseins divins, frappé notre nation, dans son berceau, d'une marque ineffaçable, qui la distingue entre toutes les nations, et qu'elle a durant quinze siècles portée sur tous les chemins de sa merveilleuse épopée, des champs de Tolbiac aux plaines de Patay, depuis la conversion d'Henri IV jusqu'à la grande réconciliation du Concordat, étonnant le monde, au penchant des abîmes, par des sursauts libérateurs qui toujours, quelles que fussent ses épreuves ou ses fautes, la ramenaient pleine de vie vers ses destins providentiels » (1).

La Séparation, c'était l'épreuve mortelle proposée à la foi des catholiques et sur laquelle allait peser la menace du schisme. Lorsqu'il vit que beaucoup de catholiques penchaient pour accepter le système des cultuelles, il crut nécessaire de leur rappeler leur devoir : « J'entends dire, qu'il faut conseiller... l'essai loyal de cette mortelle expérience ; je n'y consentirai pas pour ma part : on ne fait pas l'essai loyal de l'apostasie. On ne fait pas l'essai loyal de la haine envers Dieu. Ce n'est pas là, soyez-en sûrs, ce que le Pape vous demandera » (2).

Lorsque Rome parla, l'Encyclique vint confirmer point par point ses déclarations. Pénétré d'une joie profonde, la voix du Souverain Pontife retentit dans son cœur « comme l'écho vibrant de la parole du Maître » (3).

Quelles que fussent ses angoisses, de Mun pensait que l'épreuve ne serait pas éternelle. « J'ose dire que [la Séparation] aboutira nécessairement tôt ou tard à un nouvel accord avec le Saint-Siège, seul moyen de rendre à l'exercice du culte catholique la liberté et de rétablir la paix dans les consciences et de donner au pays la paix religieuse » (4).

Sa perspicacité ne fut pas en défaut, puisque, par un de ces coups déconcertants dont le sort est coutumier, M. Briand, au lendemain de la guerre, allait être lui-même l'auteur de la reprise des relations avec le Vatican (5).

Comme le redoutait Albert de Mun, la Séparation fut suivie d'une agitation religieuse qui jeta la perturbation dans l'esprit des catholiques et sema la division dans leurs rangs. Toute sa politique du ralliement fut abandonnée, et même parfois condamnée : certains prélats firent entendre que le terrain constitutionnel était un terrain politique et qu'on ne

(1) De Mun. *Combats*, T. II, p. 178.
(2) Cité par Piou. Op. cit. p. 245.
(3) Piou. Op. cit. p. 245.
(4) De Mun. *Combats*, T. II, p. 237.
(5) Une fois de plus, il pouvait dire : « Nous avions tout prévu, excepté ce qui est arrivé. »

devait pas s'y placer désormais. Il fut accusé de libéral, et quelques-uns de ses partisans allèrent jusqu'à lui demander s'il avait reçu mandat pour agir au nom de l'Eglise.

⁂

Tant de haines accumulées dans le cœur des ennemis de sa foi, dont l'obstination hostile et acharnée n'avait d'égale que celle de ses partisans à ne pas vouloir pardonner et à ne pas comprendre que les temps étaient changés, tant d'espérances déçues sitôt manifestées, tant d'efforts soutenus sans résultats tangibles finirent par lasser sa volonté et le détournèrent de la politique intérieure.

La flamme du souvenir, quoique voilée, brûlait cependant dans son cœur de soldat : les audacieuses prétentions de l'Allemagne, en réveillant le sentiment national, en France, allaient la ranimer. La fin de sa vie publique fut consacrée à l'étude des questions étrangères : il sentait en effet, le péril qui menaçait notre pays, et avec lui, la paix du monde. L'Histoire, établira un jour, le rôle éminent joué par celui dont on a pu dire qu'il avait été, en quelque sorte, le directeur de conscience de la III[e] République, au point de vue de la politique étrangère.

Les incidents du Maroc ne lui laissaient aucun doute sur les intentions belliqueuses de l'Allemagne : celle-ci voulait la guerre ; elle en cherchait l'occasion. Il fallait donc préparer le pays à la rude épreuve que sa mission providentielle et son glorieux passé allaient lui imposer bientôt ; il fallait surtout ouvrir les yeux des pacifistes qui, sans souci des réalités, de la tradition historique et de la dignité nationale, parlaient d'alliance avec un peuple qui s'armait dans l'ombre.

Toujours il crut à la nécessité de la revanche, mais s'il prévoyait la guerre, il ne la croyait pas possible, car la France gardait une mentalité de vaincue. Lorsqu'après le coup d'Agadir, un renouveau de foi patriotique monta au cœur des Français, il comprit que la guerre, impossible hier, était là qui nous guettait. Il se mit alors à la redouter et chercha à l'écarter.

Lorsque la patrie menacée fit, en 1914, appel au concours de tous ses enfants, ceux-ci dans un élan unanime, oubliant les discordes et les luttes de la veille, volèrent à son secours. Cette « union sacrée » qui réunissait en un faisceau splendide toutes les puissances de la nation, de Mun, plus que tout autre, en avait préparé l'avènement. N'allait-elle pas être le gage de la victoire ?

L'épreuve fatidique avait sonné pour ce vieillard de 73 ans. Sa main débile ne pouvait plus prendre l'épée, mais elle avait

assez de force pour manier la plume ; n'était-elle pas d'ailleurs au service d'un cœur dans lequel demeurait vivace l'ardeur de l'apostolat, et où brûlait le feu divin de l'espérance ?

Ses articles quotidiens disaient cette espérance, et faisaient partager cette foi dans la victoire ; à les lire chacun y puisait un bienfaisant réconfort.

Au soir d'une vie pleine d'épreuves et de déceptions, il connut, dans une minute trop brève, toutes les joies que son âme avait souhaitées pour la France : l'ennemi héréditaire était vaincu, et la victoire de la Marne renouvelait le miracle français. Les partis, oubliant leurs querelles, communiaient dans le culte de la patrie et saluaient en lui le « Ministre de la Confiance Nationale ». Le gouvernement le chargeait enfin, sur sa demande, d'organiser l'aumônerie militaire et lui confiait le « ravitaillement des âmes » : l'Eglise et la France, dont il avait préparé le rapprochement, voulaient de nouveau se tendre la main.

Sa mort soudaine fut celle d'un soldat qui tombe à son poste de combat. « Aux gestes de la guerre, dira le Général de Castelnau, il avait consacré les premières années de sa vie. Il aurait voulu lui consacrer les dernières ; je dis mal, il les lui a consacrées : il est tombé au champ d'honneur » (1).

***

Ainsi, comme nous le voyons, la vie publique d'Albert de Mun s'explique en fonction de sa vie sociale, et c'est bien parce que celle-là fut en quelque sorte le complément de celle-ci, qu'il nous a paru difficile de la passer sous silence.

Ce que fut exactement le rôle politique joué par Albert de Mun, dont nous nous sommes borné à tracer les grandes lignes, seul l'avenir pourra le dire, puisque, suivant une volonté formellement exprimée, les documents pouvant servir à l'étude de sa vie complète, ne sortiront de l'ombre discrète où ils reposent, que lorsque cinquante ans se seront écoulés depuis sa mort ; rien ne sera donc révélé, tant que n'aura pas sonné l'heure de la sérénité de l'histoire, et que la génération présente ne sera pas disparue.

Ce que nous savons toutefois de cette œuvre politique nous permet d'affimer que, loin de seconder l'action sociale, elle en a paralysé au contraire l'essor.

Incontestablement, bien des réformes proposées par de Mun auraient abouti de son vivant, si elles n'avaient pas été repoussées par les partis de gauche, souvent parce que celles-

---

(1) Cinquantenaire de l'Œuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers.

ci leur apparaissaient comme suspectes de réaction ; par ailleurs, si les conservateurs n'ont pas mieux soutenu l'action sociale de leur chef, c'est bien parce qu'ils ne lui ont jamais pardonné, pour la plupart, sa politique du ralliement.

L'attitude que de Mun adopta, et qui lui fut si cruellement reprochée, était pourtant celle que commandaient, avec les circonstances, les intérêts des catholiques et de l'Eglise. Son ralliement fut malheureusement trop tardif ; il n'est pas douteux que son action politique, et partant, son action sociale, auraient été plus fécondes en résultats immédiats, si dès le début de sa vie publique, il s'était placé résolument sur le terrain constitutionnel.

Pouvait-il le faire à l'époque où il entra au Parlement ? A notre sentiment, c'était pour lui chose impossible. Et alors même qu'il l'aurait fait, ses partisans auraient-ils suivi son exemple et écouté, à sa voix, le langage de la raison ? Les événements n'ont que trop prouvé que les catholiques ont souvent manqué de sens politique, et qu'ils ont été les victimes d'un aveuglement systématique.

De Mun devait reconnaître plus tard son erreur ; l'aveu qu'il en fit par la suite constitue même pour les catholiques français, justement préoccupés de la défense et de la sauvegarde de leurs libertés religieuses, un enseignement très précieux.

Dans un article qu'il consacra en 1910 à Jacques Piou et à son œuvre, rappelant les interventions de Léon XIII, qu'une juste connaissance de l'état politique et social de la France avait inspiré, au moment de sa tentative d'organisation d'un parti catholique et de son ralliement, de Mun écrivit :

« Un parti catholique... destiné nécessairement aux luttes « électorales, chez nous si fréquentes, suppose, avant tout, « comme en Belgique... un peuple en grande majorité catho- « lique, conscient de sa foi, confiant dans ses prêtres. Sauf en « quelques régions comme celle même que j'ai l'honneur de « représenter, cette condition première, il faut avoir la « loyauté de le reconnaître, n'existe pas dans notre pays. « L'intervention du clergé dans les élections, ou même sim- « plement dans les affaires publiques, y est presque partout « impossible. Sur le terrain social, seul, elle peut se manifes- « ter avec fruit, et ce sera, de plus en plus, sous le régime de « la Séparation, son véritable moyen d'influence avec celui « de l'apostolat direct.

« Mais l'action catholique, dont l'objet est de ramener le « peuple à la foi, n'en garde pas moins son impérieuse néces- « sité et son vaste rayonnement. Seulement, elle s'exerce « dans des conditions très différentes. Indépendante des par-

« tis, soumise à la direction des évêques, elle doit... réunir
« sous leur autorité tous ceux que la communauté de foi ap-
« pelle à y participer ; et c'est pourquoi, tenue nécessaire-
« ment dans notre pays troublé de se maintenir sur le terrain
« religieux, elle ne saurait se laisser absorber par une orga-
« nisation politique, sans compromettre ses chefs, dénaturer
« son rôle et se heurter aux plus funestes divisions.

« Cependant les catholiques français ne peuvent pas se dé-
« sintéresser de la politique. Ils sont obligés, en conscience,
« de s'y mêler pour défendre leur religion sans cesse atta-
« quée dans les assemblées, la liberté de l'Eglise violée par
« les lois, ses droits foulés aux pieds par les gouvernants.
« Comment et par quels moyens le feront-ils utilement ?

« La politique est soumise aux contingences. Elle doit, sous
« peine d'être impuissante, tenir compte des situations et des
« circonstances. A l'heure présente, dans l'état actuel des
« idées et des mœurs, les catholiques peuvent-ils pratique-
« ment espérer pour l'Eglise, pour ses institutions et pour
« son enseignement autre chose que la liberté, et non pas
« même... cette entière liberté qu'elle n'a jamais, depuis tant
« de siècles, connue dans notre pays, mais cette liberté rela-
« tive, aussi large que possible, qui serait pour eux un si
« grand bienfait ? Peuvent-ils la conquérir sans le concours
« de ceux qui, inspirés par d'autres principes, respectent la
« religion, reconnaissent la nécessité de son action morale et
« veulent sincèrement, pour l'assurer, donner à l'Eglise les
« garanties d'indépendance que réclame sa constitution ?

« Telles sont les questions qui se posent nécessairement de-
« vant les catholiques quand ils abordent la vie publique.

« Je crois qu'il leur est facile d'y répondre, sans rien aban-
« donner de la doctrine à laquelle ils doivent avant tout une
« entière fidélité. Pour demander à leur temps ce qui leur
« est permis d'en attendre, à la politique ce qu'elle peut leur
« donner, ils n'ont à renier ni le droit de Dieu sur les sociétés,
« ni celui que l'Eglise catholique, établie par lui pour être
« l'interprète de la vérité, a reçu de cette divine investiture
« sur les âmes et sur les intelligences. Ce droit supérieur,
« alors même qu'il est méconnu du plus grand nombre, garde
« une autorité que les hommes ne sauraient abolir, et c'est
« pourquoi, la loi, quand elle a rompu avec la doctrine catho-
« lique, doit cependant donner aux consciences chrétiennes
« au moins une part de satisfaction. Cette part c'est la li-
« berté.

« Dans une société sans unité de croyance, que partagent
« des idées, des tendances, des opinions multiples et oppo-
« sées, cette liberté est ainsi l'unique refuge de la foi... La li-

« berté relative, la seule que puisse espérer notre temps, ap-
« paraît donc comme le but prochain de la politique contem-
« poraine. Dès lors, c'est à la conquérir que doivent tendre
« les efforts des catholiques... » (1).

Ces lignes qu'Albert de Mun a laissées à la postérité, constituent en quelque sorte son testament politique. Si ses contemporains sont trop souvent restés sourds à sa voix, il s'est fait entendre des jeunes générations qui s'inspirent aujourd'hui de ses principes. Les militants du catholicisme social, entendent en effet agir non seulement sur le terrain intellectuel et moral, mais également sur le terrain politique. Certes le catholicisme social ne doit pas cesser d'être ce qu'il a toujours été, c'est-à-dire une doctrine, et ne jamais aspirer à devenir ce qu'il ne doit pas être, un parti politique ; mais il lui appartient de promouvoir les réalisations de l'ordre politique au même titre qu'il inspire certaines réformes de l'ordre économique et social.

Si de Mun et ses contemporains n'ont pu être que « les gendres de la République », les catholiques sociaux actuels s'en montrent aujourd'hui « les fils » ; se plaçant résolument sur le terrain constitutionnel, ils rompent avec l'attitude négative de leurs aînés dont les luttes stériles contre les pouvoirs établis n'ont eu d'autre résultat que de raffermir un régime qui les persécutait, et de plus, ils se gardent de mettre l'idée religieuse au service d'un parti politique quelconque, et d'écouter la voix de ceux qui, cherchant à exploiter leurs colères, voudraient les dresser contre un régime que le temps a désormais consacré, en leur demandant d'adopter, au nom de leur foi, une politique qui ne peut aboutir à d'autre résultat que de diviser les forces nationales (2).

La vie publique d'Albert de Mun, dont les enseignements sont mis à profit par la génération présente, ne doit se comprendre, quelles que soient les critiques très vives dont elle ait été l'objet, qu'en fonction des préoccupations d'ordre religieux et d'ordre social qui l'inspiraient, et qui en constituent comme la dominante. Cette prédominance caractéristique du social sur le politique, que Nel Aries stigmatise comme une erreur, en préconisant au contraire la formule « Politique d'abord ! » (3), s'explique par ce fait qu'obéissant aux enseignements de Léon XIII, Albert de Mun, tout comme l'Eglise, ne rejetait aucune des diverses formes de gouvernement,

---

(1) De Mun. *Combats*, T. V, pp. 169 à 172.

(2) Ces principes sont ceux dont s'inspire le jeune parti démocrate populaire.

(3) Nel Ariès. Op. cit. p. 270.

« pourvu qu'elles fussent aptes à procurer le bien commun » (1)

« Je n'entre dans ces débats, disait un jour M. de Mun à « la Chambre, que pour remplir ce que je regarde comme « mon devoir de chrétien... J'y entre, parce que j'entends au « fond de mon âme comme un appel incessant, comme une « voix pressante qui m'oblige à tourner vers les déshérités « de la vie toutes les leçons, tous les principes, toutes les espé- « rances de ma foi. » Ces paroles que Mgr Baudrillart rapporte dans son discours à l'Académie Française, soulignent d'une façon parfaite la pensée qui a inspiré et qui explique la vie publique de celui pour lequel « le rétablissement du « trône de saint Louis n'était que le gage de la restauration de la loi du Christ. » (2).

N'est-ce pas, en effet, au nom de cette loi du Christ faite d'amour et de charité qu'il se consacra pendant près de trente-huit ans à défendre, au sein des commissions, et du haut de la tribune de la Chambre, la cause des travailleurs ?

---

(1) Encyclique *Rerum Novarum*.
(2) Mgr Baudrillart. *Discours de réception* à l'Académie Française.

CHAPITRE II

L'ŒUVRE LÉGISLATIVE

L'une des grandes idées au service de laquelle Albert de Mun devait se consacrer au lendemain du désastre national de 1870, fut celle du salut de la classe ouvrière. Dans sa pensée, le salut des travailleurs comprenait non seulement l'amélioration de leur condition morale, mais également le progrès de leur condition matérielle. Et l'on comprend dès lors, qu'au Parlement, il se soit employé à servir la cause des travailleurs, avec cette activité qu'il déployait chaque fois que le sort des humbles était en cause ; cette cause était d'autant plus intéressante, que le régime de la libre concurrence, en l'absence de toute législation protectrice, plaçait le salariat dans une situation d'infériorité et de misère inadmissible.

Etudier l'œuvre législative d'Albert de Mun, c'est donc montrer la part que ce dernier a prise à l'élaboration de la législation ouvrière de la IIIe République. Nous nous proposons, pour ce faire, sinon de dresser la liste complète de ses interventions et de ses travaux, mais, du moins, d'examiner plus spécialement les lois à la préparation et au vote desquelles il a pris une part prépondérante ; nous nous attacherons également à souligner les réformes dont il a eu l'initiative et qu'une législation postérieure a fini par consacrer, sous la nécessité des faits.

Ces lois peuvent se grouper sous trois chefs : nous étudierons successivement :

Celles qui ont trait au syndicalisme,

Celles qui ont pour objet de limiter la journée de travail, et enfin,

Celles qui touchent à la réglementation et à la protection du travail, en dehors des deux catégories précédentes.

§ I. LOIS AYANT TRAIT AU SYNDICALISME

Lorsque le Gouvernement saisit le Parlement d'un projet de loi ayant pour objet d'abolir la loi Chapelier (14-17 juin 1791) qui interdisait aux personnes appartenant à la profession le droit de se réunir et de s'associer, il était naturel que de Mun, après avoir participé activement à la campagne menée en faveur de la reconnaissance légale des associations professionnelles, tolérées jusqu'alors, prit aux débats une part importante. C'est même à l'occasion de la discussion sur les syndicats professionnels qu'il fit, pour la première fois, devant la Chambre, l'exposé de son système social.

La Constituante, après avoir proclamé la liberté du travail, ne vit pas sans appréhension s'organiser dans les grandes villes de nombreuses réunions, au cours desquelles patrons et ouvriers de la même profession se rencontraient pour discuter en commun de leurs intérêts. Redoutant que ces réunions ne fussent une occasion de faire revivre le régime des corporations, elle décréta, sur le rapport Chapelier, la prohibition du droit de coalition et l'interdiction des associations professionnelles qui semblaient cependant le corollaire indispensable de la liberté du travail qu'elle venait d'instaurer.

Le mouvement syndical, tant l'esprit d'association demeurait persistant, prit une telle ampleur, que les pouvoirs publics après l'avoir toléré durent le sanctionner légalement : ce fut l'objet même de la loi de 1884.

Cette loi était l'aboutissement logique d'une propagande énergique entreprise par Albert de Mun, en plein accord avec les Congrès ouvriers et les unions patronales.

Comme le fait observer M. Pic, « à ces trois influences convergeant dans le sens de la reconnaissance légale des syndicats professionnels, correspondaient trois conceptions notablement différentes de l'association professionnelle. » (1)

La conception libérale, qui était celle des unions patronales, consistait à attribuer la personnalité morale à tous les syndicats patronaux et ouvriers, sans aucune prééminence de l'un des éléments sur l'autre, ni atteinte à la liberté des patrons ou des ouvriers non syndiqués ;

— la conception socialiste, préconisée par les congrès ouvriers, tendait à accorder aux syndicats ouvriers la prééminence sur les syndicats patronaux et à contraindre les ouvriers à s'affilier aux syndicats ;

---

(1) Pic. *Traité élémentaire de Législation industrielle* 1912, p. 256.

— la conception corporative visait, sinon au retour des corporations, du moins à la constitution de syndicats mixtes : c'était celle dont de Mun devait se faire le défenseur.

Le législateur de 1884, se rallia à la conception libérale, en ne prévoyant que l'établissement de syndicats séparés de patrons et d'ouvriers.

De Mun estima, qu'en l'état, la loi serait impuissante à rétablir la paix sociale. Pour lui, la loi de 1791 avait brisé l'ancienne organisation du travail, et en rompant les liens qui unissaient entre eux les membres de la famille professionnelle, elle avait provoqué l'antagonisme des classes. Or, la loi de 1884, à son sens, allait bien organiser, en la sanctionnant, « la révolte du droit professionnel contre les oppressions séculaires de l'individualisme » (1). mais elle était incomplète.

« Je vois bien que l'établissement légal des syndicats pro-« fessionnels pourra, en quelque manière, être un remède « contre l'isolement, mais je ne vois pas comment il sera un « remède contre la division des patrons et des ouvriers, et « c'est pourtant là qu'est le mal. Je vois, au contraire, qu'il « sera l'organisation définitive de la guerre des uns contre « les autres.

« Ce qui manque aux syndicats, tels que vous les concevez, « syndicats de patrons ou syndicats d'ouvriers, mais isolés, « séparés les uns des autres, c'est précisément ce qui est le « grand besoin, la grande nécessité sociale de notre temps, « et ce qu'il y avait au fond des vieilles institutions corpora-« tives : le rapprochement des personnes, la conciliation des « intérêts, l'apaisement, qui ne peut se rencontrer que dans « la reconstitution de la famille professionnelle. Ce qu'il y a « dans les syndicats actuels, c'est surtout une pensée de lutte, « un moyen de résistance contre le capital...

« La caisse des syndicats servira presque exclusivement à « alimenter les grèves ; elle ne deviendra jamais un instru-« ment de production. Les syndicats donneront aux ouvriers « une arme pour faire hausser les salaires ou diminuer les « heures de travail, mais ils ne leur donneront pas ce qui « leur manque par dessus tout, la sécurité de l'avenir, la sta-« bilité de la condition et l'élévation progressive dans la pro-« fession ; et ainsi, ils n'apporteront aucun remède à la « grande plaie de ce temps, à la plaie du prolétariat, c'est-à-« dire à la situation de cette masse immense des travailleurs « qui vit au jour le jour, sans foyer, sans lendemain, sans « moyen certain d'existence.

(1) De Mun. *Combats*, T. VI, p. 208.

« Organisés pour la guerre, ils deviendront très vite un ins-
« trument d'oppression contre ceux qui refuseront d'y en-
« trer ou qui, après y être entrés, voudront s'y soustraire...
« En face des ouvriers, les patrons s'organiseront aussi ; ils
« fortifieront leurs moyens d'action ; dans cette bataille d'in-
« térêts, ils oublieront de plus en plus leur devoir social, et
« il n'y aura, plus que jamais, en présence que des ennemis.
« Alors, dans cette guerre impie, tout le monde souffrira :
« les ouvriers d'abord qui sont les plus faibles ; les maîtres
« aussi qui peu à peu seront ruinés, et finalement la patrie
« française, qui s'épuisera dans des luttes sans fin » (1)

Telles étaient les déclarations qu'Albert de Mun faisait, le 12 juin 1883, du haut de la tribune de la Chambre. Il convient de les rappeler, car, comme l'écrivait M. J. Lerolle, dans « La Libre Parole » le 15 juin 1920 : « A 37 ans de distance, « ces paroles n'ont rien perdu de leur force ; elles sont et de- « meurent l'explication vraie des événements qui se dérou- « lent. »

Le système des syndicats mixtes, que préconisait alors de Mun, s'appuyait « sur la notion du devoir, et non pas sur « l'égoïsme, sur l'intérêt social, et non pas sur l'intérêt individuel » ; car ce qu'il voulait, c'était « une organisation du travail qui rapproche les hommes et qui concilie les intérêts, au lieu de les mettre aux prises les uns avec les autres. » (2)

Convaincu que la réforme qui s'imposait avant tout, c'était de réconcilier le capital et le travail, il déposait dans ce but un amendement ainsi rédigé :

« Ajouter entre les articles 6 et 7 du projet un article ainsi
« conçu : « Outre les cas prévus au précédent article, les syn-
« dicats professionnels mixtes, réunissant les patrons et les
« ouvriers d'un même métier ou de métiers similaires, pour-
« ront recevoir des dons et des legs même immobiliers, et ac-
« quérir tels immeubles qu'il leur conviendra pour la créa-
« tion de logements d'ouvriers, d'asiles pour l'enfance et la
« vieillesse et de maisons pour les blessés et les malades. » (3)

Cet amendement que la Commission refusa d'accepter, bien que près de sept mille patrons et ouvriers aient signé des pétitions pour en demander l'adoption, répondait à cette idée très juste, à notre sentiment, qu'il ne suffisait pas d'accorder aux syndicats la liberté, mais qu'il fallait, pour que celle-ci fût sagement utilisée, qu'un but précis fût donné à leur action. Ce qu'il fallait avant tout — les événements en ont mon-

(1) De Mun. *Discours*, T. III, pp. 75 à 77.
(2) De Mun. *Discours*. T. III, pp. 77-78.
(3) De Mun. *Discours*, T. III, pp. 39-40.

tré la nécessité — c'était organiser le monde du travail, créer des liens entre les syndicats patronaux et ouvriers, et, en leur donnant une fonction sociale précise, leur fournir en même temps les moyens de devenir des instruments d'organisation professionnelle.

Si le Parlement repoussa en 1884 les propositions d'Albert de Mun, dans la crainte de voir se constituer en France, sous couleur d'associations professionnelles, des groupements politiques ou religieux, dangereux pour l'ordre public, il appartenait au législateur de 1920 de reconnaître aux syndicats cette faculté d'acquérir et cette capacité civile « génératrices de responsabilités, mais aussi de sagesse et d'autorité morale. » (1).

Malgré l'accueil peu favorable que la Chambre réserva à ses propositions, de Mun n'en vota pas moins la loi de 1884, car, avec ses imperfections et ses lacunes, elle constituait à ses yeux un succès intéressant remporté sur l'individualisme révolutionnaire.

Bien que cette loi n'ait pas reconnu la légitimité des syndicats mixtes, celle-ci ne saurait cependant être mise en doute. Comme l'écrit M. Pic : « La prohibition des syndicats mixtes serait non seulement fâcheuse, en ce qu'elle supprimerait un moyen puissant de pacification sociale, mais elle soulèverait des difficultés pratiques assez sérieuses. » (2). La prohibition des syndicats mixtes entraînerait en effet la dissolution des syndicats agricoles qui groupent de nombreuses catégories d'exploitants et dont la légalité ne saurait être discutée.

***

Au cours des législations suivantes, de Mun ne manqua jamais une occasion de se faire le défenseur de la liberté syndicale et d'en réclamer l'extension la plus large.

Le 1er juin 1891, alors que M. Millerand, à la suite d'une interpellation de M. Basly, député du Pas-de-Calais, sur la dissolution du syndicat des ouvriers métallurgistes d'Hautmont, déposait un ordre du jour invitant le garde des sceaux à faire donner par les parquets l'interprétation la plus large à la loi de 1884, de Mun entendit s'y rallier. Il fit, à cette occasion, les déclarations suivantes : « Nous voulons donner aux « travailleurs, comme aux patrons, les moyens de débattre

---

(1) Rapport de M. Cheron au Sénat. Cité par Pic 1922, op. cit. p. 275.
(2) Pic. 1912. Op. cit. p. 275-276.

« et de défendre leurs intérêts dans des associations libre-
« ment constituées.

« Toutes les fois qu'on discute à la tribune les questions « ouvrières, on déclare que le grand péril c'est le socialisme « d'Etat. Eh bien ! le moyen de ne pas tomber dans le socia- « lisme d'Etat, c'est de favoriser par tous les moyens la libre « organisation des associations professionnelles ; ce n'est pas « en disputant pied à pied la liberté des syndicats qu'on « avancera dans cette voie.

« Je voterai l'ordre du jour de M. Millerand... il a une signi- « fication très nette, à laquelle je m'associe : il exprime votre « volonté de reconnaître la liberté des syndicats dans toute « sa sincérité, et de donner à la loi de 1884 son sens le plus « large et le plus libéral. » (1).

A la même époque, M. Bovier-Lapierre, député de l'Isère, à la suite du renvoi d'ouvriers syndiqués, dans certaines usines, avait déposé une proposition tendant à frapper d'une peine de 1 à 3 mois de prison, et d'une amende de 100 à 200 francs, les patrons, contre-maîtres et ouvriers convaincus d'avoir, par menace de perte d'emploi ou de privation de travail, refus motivé d'embauchage, renvoi d'ouvriers ou d'employés à raison de leur qualité de syndiqués, entravé ou troublé la liberté des associations professionnelles, ou empêché l'exercice des droits déterminés par la loi de 1884.

Le 22 mars 1892, au moment où la Chambre vota le passage à la discussion des articles de la proposition Bovier-Lapierre, de Mun prit la parole en ces termes : « Je crois que la liberté des syndicats professionnels peut être garantie par une sanction pénale aussi bien que d'autres libertés... A mon avis, la loi doit déclarer nettement qu'il n'est pas permis à un patron de renvoyer ou de refuser d'embaucher un ouvrier à raison de sa qualité de syndiqué, mais à la condition que ce motif soit formellement exprimé. » (2).

Constatant que les prévisions qu'il avait faites en 1884 s'étaient malheureusement réalisées, et que partout la guerre sociale s'allumait comme conséquence d'une organisation économique mauvaise, il ajoutait : « Cette situation engendre des violences, des abus de pouvoir. Il faut bien que la loi intervienne pour les faire cesser, et pour maintenir la liberté et la justice dans la mesure du possible. C'est cette mesure qu'il faut fixer dans les textes de manière à ne pas ouvrir la porte aux interprétations... Pour être complète, la loi devra pré-

---

(1) De Mun. *Discours,* T. V, p. 27.
(2) De Mun. *Discours,* T. V, p. 156.

voir, non seulement l'abus du pouvoir des patrons, mais aussi la violence des ouvriers, presque inévitable de la part des syndicats, dont c'est la tendance naturelle de devenir despotiques. » (1)

En conséquence, il proposait que « la loi frappât d'une pénalité le renvoi ou le refus d'embauchage, quand le motif déclaré en est la qualité de syndiqué, et que, dans un autre article, elle atteignît tous ceux qui auront usé de contrainte pour obliger un ouvrier à entrer dans un syndicat ou d'en sortir, ou pour l'empêcher de le faire. » (2)

Cette proposition qui maintenait ainsi une égalité de traitement entre les syndiqués et les non syndiqués, ne fut pas retenue par la Chambre ; c'est, d'ailleurs, en raison de son refus d'admettre ce principe de l'équivalence de traitement entre syndiqués et non syndiqués, que le Sénat s'est toujours opposé au vote de la proposition Bovier-Lapierre.

Au cours de la même année, le 3 novembre 1892, de Mun intervint de nouveau, à l'occasion de la discussion d'un projet de loi déposé par le gouvernement et relatif à la modification de la rédaction de l'article 2 de la loi de 1884.

Cet article ayant été interprété dans un sens restrictif de la liberté syndicale par différentes décisions judiciaires, il convenait d'en modifier les termes de façon à permettre l'accès des syndicats aux personnes ayant cessé, depuis un temps à déterminer, d'exercer la profession.

Partisan du principe qui était à la base de la proposition gouvernementale, de Mun estimait que c'était à tort que des ouvriers, renvoyés d'une exploitation industrielle, et ayant cessé par ce fait même d'exercer leur profession, avaient été considérés comme ne pouvant plus appartenir au syndicat de cette profession.

« A mon avis, déclare-t-il, on ne cesse pas d'appartenir à une profession parce qu'on cesse de l'exercer ; la profession forme entre ses membres des liens plus durables ; elle constitue entre eux une association permanente qui s'appelle le corps professionnel. » (3). Si un patron cesse, pour une cause quelconque, d'exercer son industrie, il n'y a aucune raison, pas plus que pour l'ouvrier, pour qu'il cesse d'avoir le droit de figurer activement dans un syndicat de sa profession, par suite de l'expérience et de la compétence qu'il a pu acquérir au point de vue professionnel.

---

(1) De Mun. *Discours*. T. V, p. 159
(2) De Mun. *Discours*, T. V, p. 159.
(3) De Mun. *Discours*. T. V, p. 232.

Si de Mun est d'accord avec le gouvernement, sur le principe de la loi, il s'en sépare toutefois, quant aux modalités d'application, et notamment en ce qui concerne la fixation limite de la qualité professionnelle. Il estimait que toutes les limites ne pourraient être qu'arbitraires, car la loi ne pouvait pas prévoir tous les cas particuliers. A son avis, le corps professionnel était la seule autorité compétente pour dire si telle personne avait conservé avec la profession les liens nécessaires et suffisants pour continuer à lui appartenir et si elle avait assez de connaissance du métier, pour participer à la défense de ses intérêts. « Je demande pour les syndicats la liberté de se recruter, comme ils le voudront, parmi les membres de la profession », afin qu'ils ne soient pas privés « du concours de beaucoup d'hommes qui pourraient leur rendre les plus grands services » (1).

Et c'est pourquoi il déposa un contre-projet ainsi conçu :

« L'article 2 de la loi de 1884 sera rédigé ainsi qu'il suit :

« Les syndicats ou associations professionnelles de plus de
« 20 personnes *appartenant à* (au lieu de exerçant) la même
« profession ou des métiers similaires, ou des professions
« connexes concourant à l'établissement de produits déter-
« minés, pourront se constituer librement sans l'autorisation
« du gouvernement. » (2).

Si cet amendement fut repoussé par la Chambre, le législateur de 1920 devait faire cesser à l'égard des personnes ayant exercé la profession, et dont l'expérience pouvait utilement être mise à profit, cet ostracisme dont de Mun réclamait la suppression.

La loi de 1920, dans le § final de son article 4, stipule, en effet, que « pourront continuer à faire partie d'un syndicat professionnel les personnes qui auront quitté l'exercice de leur fonction ou de leur profession, si elles l'ont exercé au moins un an. »

***

Lorsque la question de la revendication du droit syndical par les fonctionnaires vint à se poser devant le Parlement et dans l'opinion publique, il était naturel qu'elle trouvât chez Albert de Mun un écho favorable.

« Le mouvement syndical, en lui-même, écrira-t-il, porte dans ses flancs une transformation profonde de la société ;

(1) De Mun. *Discours*, T. V, p. 236.
(2) De Mun. *Discours*, T. V, p. 231.

ce n'est rien moins que le renversement de toute notre organisation sociale, politique et administrative. En s'y jetant, après les travailleurs de l'industrie, et avec eux, les agents, les employés de l'Etat, accentuent ce caractère du mouvement, et en font, sans le savoir, éclater à tous les yeux la gravité. » (1)

Ce mouvement qui emporte à leur tour les agents de l'Etat, n'est pas pour le surprendre ; il se justifie même à ses yeux, en ce sens que le syndicat exprime la solidarité de ceux qui exercent la même profession, et que seul il permet de défendre et de protéger le travail qui assure la subsistance des travailleurs. Le législateur de 1884 n'a-t-il pas voulu que toute personne exerçant une profession pût se syndiquer ?

Il ne faut donc pas s'étonner que de Mun ait été de ceux qui, le 22 mai 1894, votèrent l'ordre du jour présenté à la Chambre, à la suite de l'interpellation Jourde, et dont l'adoption eût pour conséquence la chute du ministère Casimir Périer. Cet ordre du jour rejettait la thèse soutenue par M. Jonnart, ministre des travaux publics, qui entendait refuser aux ouvriers des chemins de fer de l'Etat le droit d'association syndicale ; il était ainsi rédigé : « La Chambre, considérant que la loi de 1884 s'applique aux ouvriers et aux employés des exploitations de l'Etat, aussi bien qu'à ceux des industries privées, invite le gouvernement à la respecter et à en faciliter l'exécution. »

La solution adoptée par la majorité de la Chambre était absolument juridique, puisque ces employés, comme le fait observer M. Pic, « ne participent pas à l'exercice de la puissance publique. » (2)

Le 7 novembre 1905, de Mun se prononçait, pour la même raison, en faveur du projet de résolution présenté par M. Puech, et qui avait pour objet de déclarer que « la loi de 1884 sur les syndicats professionnels s'applique aux ouvriers et employés des exploitations de l'Etat, aussi bien qu'à ceux des industries privées. » (3)

Mais ce qui est parfaitement admissible pour les ouvriers et les employés des exploitations de l'Etat, ne saurait l'être pour les fonctionnaires proprement dits, c'est-à-dire « les agents hiérarchisés ou disciplinés qui sont associés d'une manière permanente et normale au fonctionnement d'un service public » (4).

---

(1) De Mun. *Combats*, T. II, p. 305.
(2) Pic. Op. cit. p. 281.
(3) De Mun. *Combats*, T. I, p. 578.
(4) Duguit. *Manuel de Droit constitutionnel Français* 1907, p. 416.

Cette question du droit syndical des fonctionnaires est sans doute l'une des plus délicates à résoudre. Le législateur de 1920 en a bien souligné l'importance, puisque l'art. 9 de la loi du 12 mars 1920 porte que « la présente loi est applicable aux professions libérales. Une loi spéciale fixera le statut des fonctionnaires » ; mais, en opposant les fonctionnaires aux personnes exerçant une profession, il a nettement marqué que les premiers étaient en dehors du droit commun.

Les fonctionnaires sont en effet liés à l'Etat par un contrat de droit public et les obligations qui découlent de ce contrat sont en quelque sorte inconciliables avec celles qui peuvent résulter de l'exercice du droit syndical : on ne saurait concevoir que l'autorité de l'Etat soit battue en brèche par celle du syndicat et que le droit de grève soit reconnu à ceux qui sont chargés de l'accomplissement d'une mission considérée comme obligatoire pour l'Etat.

Tout en reconnaissant le caractère spécial des fonctionnaires et sans se préoccuper de la distinction entre agents d'autorité et agents de gestion, de Mun se demandait toutefois pourquoi les fonctionnaires pouvaient user de la liberté d'association et non de la liberté syndicale, pourquoi « ce qui paraît admissible avec la loi de 1901 est tout à coup impossible avec la loi de 1884 » ? (1).

L'organisation syndicale est, à son sens, préférable parce qu'elle a l'avantage de ne comprendre que les membres de la profession et de ne se préoccuper que des intérêts professionnels et économiques alors que rien ne limite les associations professionnelles et dans leur objet et dans leur recrutement.

Sans doute de Mun reconnaît que la grève est inacceptable dans un service public, mais il estime que ce n'est pas une raison parce que la loi de 1884 reconnaît le droit de grève, pour refuser aux fonctionnaires le droit syndical. Le Code pénal met à la disposition du Gouvernement les moyens d'interdire légalement le droit de grève : le syndicat des fonctionnaires, de Mun l'admet comme un organe purement corporatif, dont les attributions seront essentiellement professionnelles, mais n'impliquant nullement le droit de grève ; il appartient aux dépositaires de l'autorité de faire respecter la loi et d'obliger les syndicats à se renfermer dans les limites qu'elle leur trace.

La thèse d'Albert de Mun est celle que soutenait en 1906 le Gouvernement. Dans le rapport que signait M. Sarrien, président du Conseil, et qui précédait le décret du 21 mai 1906,

(1) De Mun. *Combats*, T. I, p. 585.

instituant une commission chargée d'élaborer un projet de loi tendant à accorder aux associations de fonctionnaires certains des droits de la loi syndicale, il est dit en effet : « Qu'il « paraît impossible de reconnaître aux agents de l'Etat le « droit de recourir, pour la défense de leurs intérêts particu- « liers, à la grève, qui ne peut se concilier avec le fonction- « nement normal et régulier des services publics dont ils ont « volontairement assumé la responsabilité en échange d'avan- « tages incontestables. »

A l'heure actuelle, il existe des syndicats de fonctionnaires, mais malgré les déclarations faites en 1924 par M. Herriot, les fonctionnaires n'ont cependant point reçu le droit légal de se syndiquer ; on leur a fait seulement savoir qu'on les laissait politiquement libres. Toutefois, lorsque ces syndicats se trouvent mêlés à une affaire juridique, leur existence n'est reconnue ni par les tribunaux judiciaires, ni par les tribunaux administratifs.

***

Si, pour Albert de Mun, l'organisation professionnelle offrait aux éléments de la production l'avantage d'assurer la défense et la représentation de leurs intérêts, elle devait leur permettre également de rapprocher les personnes, et, par là même, de prévenir les conflits inévitables dans le monde du travail.

C'est pour répondre à cette idée que, le 7 décembre 1889, il signait avec M. Le Cour-Grandmaison, député de Nantes, une proposition de loi sur l'arbitrage et les Conseils de conciliation et d'arbitrage, en invoquant l'exemple de l'Angleterre et de la Belgique, et en soulignant à nouveau l'état inorganique de l'industrie, cause première des agitations sociales (1).

Cette proposition ne fut pas discutée au cours de la législature, pas plus que ne le furent d'autres propositions analogues, et même un projet de loi émanant du gouvernement.

Ce n'est qu'en 1892 que ces projets vinrent en discussion.

Le 20 octobre, de Mun prit la parole pour combattre le projet de la commission, qui entendait bien favoriser l'arbitrage, mais en lui donnant une simple impulsion, et en se contentant d'encourager les intéressés à s'en servir. C'est une invitation, un encouragement plutôt qu'une loi ; c'est assurément une utile manifestation, ce n'est pas une réforme. » (1)

---

(1) *Doc. parl. Ch.* 1890. *Ann.* 147, p. 273.
(2) De Mun. *Discours*, T. V, p. 199.

Ce projet présente à ses yeux cependant deux avantages : celui de désigner à l'avance l'intermédiaire auquel on devra recourir, et celui d'établir une sorte de coaction morale par l'affichage de l'accueil fait aux propositions d'arbitrage par les parties. Mais ce qui vicie la réforme, à son sens, c'est qu'elle est facultative, et de Mun propose, pour la rendre féconde, de constituer des conseils *permanents.* Il estime, en effet, qu'il vaut mieux prévenir les conflits que de les apaiser; pour ce faire, « il faut d'abord rapprocher les hommes et leur apprendre à se connaître. » (1) Très souvent, la conciliation ne se fait pas, parce que les intéressés ne se connaissent pas, et qu'ils sont la plupart du temps des ennemis les uns pour les autres. On ne pourra remédier à cet état de choses, « qu'en mettant en présence les uns avec les autres, et longtemps à l'avance, dans la vie de chaque jour, les représentants des intérêts opposés. »(2).

Ces comités permanents, de Mun les entrevoyait, non seulement comme des organes destinés à prévenir les conflits, mais encore comme susceptibles de constituer un embryon d'organisation professionnelle.

Le législateur de 1892, sans retenir les suggestions présentées par Albert de Mun, bien que celles-ci ne manquassent pas de justesse, « se borna, sans rien organiser, à donner une impulsion morale à l'arbitrage facultatif. » (3)

La loi sur l'arbitrage, telle qu'elle fut votée, se révéla impuissante à régler les conflits et à s'opposer au nombre croissant des grèves. M. Millerand, alors qu'il était ministre du Commerce, pouvait porter sur elle le jugement suivant : « Insuffisante à prévenir les grèves, elle le fut également pour terminer rapidement les grèves de quelque importance. » (4) Comprenant la nécessité de la réformer, il fit signer au Président de la République, le 17 septembre 1900, un décret instituant les *Conseils du Travail,* que des arrêtés ministériels devaient créer dans les centres industriels.

M. Millerand s'inspirait, en l'occurence, d'une idée chère à Albert de Mun, puisque, par leurs attributions, et surtout par leur composition, ces conseils offraient aux patrons et aux ouvriers un terrain permanent de rencontre et d'entente, et que, pour la première fois, les syndicats étaient appelés à former le corps électoral de leurs membres.

Le Sénat se montra hostile au projet Millerand, et refusa de

(1) De Mun. *Discours,* T. V, p. 502.
(2) De Mun. *Discours,* T. V, p. 203.
(3) De Mun. *Combats,* T. III, p. 311.
(4) De Mun. *Combats,* T. III, p. 311.

sanctionner une institution qui, d'après lui, aurait pour résultat de rendre le syndicat obligatoire. Différentes tractations s'établirent entre les Chambres, et c'est pour mettre fin à la situation paradoxale qui existait entre elles, que fut adoptée en définitive la loi du 17 juillet 1908. Cette loi institue des Conseils consultatifs du travail ayant une mission purement facultative, et dont les membres sont élus, non plus par les syndicats, mais par les intéressés (patrons et ouvriers) votant individuellement ; le rôle de ces conseils est purement consultatif.

Comme le prévoyait Albert de Mun, l'application de la loi de 1908 s'est heurtée à une mauvaise volonté générale ; cette loi est restée lettre morte, et n'a pas empêché les grèves d'aller en se multipliant.

M. Pic a exprimé à ce sujet une opinion qu'il nous paraît intéressant de signaler. « Nous estimons, a-t-il écrit, que bon gré mal gré le législateur devra, sous peine de faire œuvre vaine, revenir à l'esprit du décret de 1900, et transformer les conseils du travail en organismes permanents d'arbitrage. » (1)

Cette opinion confirme en tous points la thèse qu'Albert de Mun n'a cessé de soutenir dès 1897, et que le projet gouvernemental du 9 mars 1920 semble disposé à consacrer. (2)

§ II. LOIS AYANT POUR OBJET LA LIMITATION DE LA JOURNEE DE TRAVAIL

Les abus, provoqués par le libéralisme économique dans le monde industriel, devaient amener nécessairement les législateurs à se préoccuper de la question de la limitation légale de la journée de travail, « l'une des plus graves, mais aussi l'une des plus complexes, à raison de la répercussion possible des lois réglementaires, sur les conditions générales de l'industrie. » (3)

Si l'élaboration d'une législation tutélaire ne pouvait s'effectuer que par étapes, il faut reconnaître que, dès la première heure, Albert de Mun se classa parmi les partisans les

(1) Pic. Op. cit. 1912, p. 50.

ment dans la voie de l'arbitrage obligatoire entre patrons et ouvriers, toutefois après une organisation d'office arbitraire, des syndicats patronaux et ouvriers, où M. de Mun ne reconnaîtrait que très partiellement sa conception personnelle, autrement large et prudente, de l'association professionnelle et corporative.

(3) Pic. Op. cit. 1912, p. 568-569.

plus convaincus de la nécessité de modifier, dans le sens de la limitation de la journée de travail, le régime établi par les lois du 22 mars 1841 et du 19 mai 1874.

Cette limitation que le législateur a progressivement consacrée, a un quadruple objet :

— la durée maximum du travail quotidien;

— le travail de nuit ;

— le repos hebdomadaire et la réduction de la journée de travail du samedi et des veilles de jours fériés;

— le chômage légal des femmes enceintes et des femmes relevant de couches.

Quelle part d'initiative Albert de Mun a-t-il prise à la réglementation législative de cette limitation, quel concours y a-t-il apporté ? C'est ce que nous allons successivement examiner.

I. — *La Durée maxima du Travail quotidien.*

Dès 1886, diverses propositions de lois avaient été établies dans le but de modifier, d'une part, la loi de 1848, afin de restreindre la durée de la journée de travail, et d'autre part, celle de 1874, sur le travail des enfants et des jeunes filles, afin d'en étendre le bénéfice aux femmes adultes.

D'accord avec Mgr Freppel et quelques-uns de ses collègues, de Mun déposa, à cette époque, une proposition fixant à onze heures la durée maxima du travail pour tous les éléments du travail. (Le projet voté par la Commission ne s'appliquait, lui, qu'aux enfants, aux filles et aux femmes, et laissait ainsi de côté les hommes.)

Dès que la discussion s'ouvrit à la Chambre, de Mun prit une part importante aux débats. Le 11 juin 1888, il combat un amendement présenté par M. Yves Guyot, qui voulait exclure les femmes du bénéfice de la loi.

Après avoir justifié le principe de l'interventionnisme, il réclame le vote de la loi dans toute son étendue, sans en exclure les adultes. « Faites une loi complète, non pas sans doute une loi qui transforme d'un seul coup le monde économique, mais une loi qui embrasse tous les éléments du travail : l'enfant, la jeune fille, la femme, surtout la femme mariée — la gardienne du foyer domestique — et, avec elle, l'homme adulte lui-même, dont les forces ont des limites qu'il n'est pas permis de dépasser, et qui, lui aussi, est un faible qui a besoin de votre protection. » (1)

(1) De Mun. *Discours,* T. IV, p. 72.

Après ces considérations d'ordre général, il revient à la question de l'exclusion des femmes du bénéfice de la loi, et s'attache à démontrer que la femme a droit à la protection, non seulement à cause de sa faiblesse naturelle, mais surtout à cause des droits sacrés de la famille. Ce qui domine le sujet, c'est avant tout : « la conservation de ce foyer domestique sur lequel tout repose dans la société, et dont nous n'avons pas le droit de priver les ouvriers, parce que nul de nous ne consentirait à s'en passer lui-même. » (1).

Et c'est à propos de la défense de la femme qu'il pose la question de savoir si le gain apporté par cette dernière dans la famille « compense le mal qu'y occasionne son absence » (2) Pour lui — et les enquêtes faites à ce sujet, non seulement en France, mais à l'étranger, confirment son opinion — « le travail de la femme mariée à l'atelier ou à la fabrique est la destruction même du foyer domestique » et de plus « le profit qu'elle en tire est sans rapport avec le mal qu'il occasionne. » (3).

Et c'est pourquoi — «n'écoutant que cette préoccupation suprême d'arracher la famille à la désorganisation dont la menace la fièvre industrielle », il demande à la Chambre de voter, sinon du premier coup, comme il le souhaitait, « l'interdiction de tout travail de la femme mariée à l'atelier, au moins, comme le propose la commission, celle du travail de nuit » (4).

Son intervention, cette fois, ne fut pas sans résultat, car la Chambre rejeta l'amendement de M. Yves Guyot. Elle devait également, après une brillante défense du projet de la Commission, présentée par M. de Mun, et tendant à fixer à onze heures la durée du travail des femmes, repousser, le 29 janvier 1889, un amendement de MM. Frédéric Passy et Albert Ferry, qui réclamaient le maintien de la limite de douze heures prévue par la loi de 1848.

Le 7 décembre 1889, Albert de Mun déposait avec quelques uns de ses collègues, une proposition de loi sur la réglementation du travail industriel (5). Dans l'exposé des motifs, il rappelle que si la législation qui régit le travail industriel est à la veille d'être modifiée, la loi qui a été précédemment votée par la Chambre ne vise que le travail des enfants et des femmes ; l'intervention du législateur dans la fixation des

(1) De Mun. *Discours*, T. IV, p. 77.
(2) De Mun. *Discours*, T. IV, p. 77.
(3) De Mun. *Discours*, T. IV, p. 79.
(4) De Mun. *Discours*, T. IV, p. 80.
(5) Doc. Parl. Chambre 1890, p. 270. (Annexe 144, séance du 7 décembre 1889).

conditions de travail se justifie aussi bien en ce qui regarde les ouvriers adultes, qu'en ce qui concerne les enfants et les femmes.

« La masse des ouvriers est dans sa généralité composée d'individus sans autre ressource que leur activité propre. Ainsi réduit à travailler au compte, au service et au gré d'un capitaliste, l'ouvrier est forcé de subir les conditions qui lui sont faites. Sans avances, demandant au travail son pain quotidien, il ne saurait un seul jour se passer d'emploi. Le capitaliste, pour tirer parti de son capital, a besoin du travail de l'ouvrier, mais ce n'est point pour lui une question de vie à entretenir, de nécessité immédiate à satisfaire; n'escomptant que des résultats éloignés, il peut attendre, et comme le nombre de ceux qui ne disposent que de leur force travail est considérable, il peut choisir entre eux ou même faire appel aux étrangers et recourir à l'emploi des machines ; le salarié n'a pas les mêmes facilités pour se procurer de l'ouvrage.

Entre l'ouvrier et l'entrepreneur capitaliste il y a échange de services, mais il n'y a pas réciprocité complète. Les conditions actuelles de notre régime mettent donc logiquement les travailleurs dans la dépendance effective des capitalistes et les réduisent le plus souvent à une impuissance réelle que la proclamation d'une liberté abstraite n'est point susceptible de faire cesser. »

Puisque le salariat n'est donc point un contrat vraiment libre, puisque l'une des parties n'est point indépendante « l'Etat doit sa protection à l'ouvrier qui est un faible, il la lui doit aussi comme une sorte de compensation pour de persistantes injustices... Le pouvoir qui a la mission de veiller au bien public a le devoir et le droit d'interdire tout contrat nuisible à l'intérêt général. Pères, soldats, électeurs, les salariés ne doivent pas trouver dans leur fonction économique un obstacle au bon accomplissement de cettre triple mission sociale, à laquelle est liée l'existence même de la nation. La famille est le fondement de la patrie; la nécessité qui prime toutes les autres, c'est que le père, sauvegardé dans le développement de sa valeur morale, jouisse de la plénitude de ses forces mentales et corporelles, qu'il ait la faculté d'avoir des enfants robustes et de les élever chrétiennement. Avec le service obligatoire, la santé physique de la population devient une question vitale pour la défense du pays. Enfin, le bon fonctionnement du suffrage universel, quelle qu'en soit l'organisation, exige chez l'électeur un degré d'éducation morale et de culture intellectuelle compatible seulement avec une certaine somme de loisirs. »

Après avoir souligné l'utilité de la diminution des heures

de travail, Albert de Mun, n'hésite pas à déclarer, dès cette époque, que seule, à son sentiment, la journée de huit heures assurera à l'ouvrier des loisirs proportionnés à l'étendue de ses devoirs généraux. « Il est facile de se rendre compte de ce fait qu'une journée de onze ou douze heures, en y ajoutant les intervalles des repos, les allées et venues, le temps du sommeil, ne laisse guère de liberté à l'ouvrier; avec une journée de dix heures, il pourra disposer de quelques instants pour sa famille ; *ce n'est que la journée de huit heures qui lui assurerait vraiment un loisir suffisant pour augmenter son degré de culture.* » La journée de huit heures, de Mun ne s'y arrête cependant pas, car alors dans les pays d'Europe, la journée de travail dépassait ce chiffre ; et c'est pourquoi il réclame le chiffre de dix heures au maximum.

Sa proposition réclame également l'interdiction de tout travail de nuit pour les femmes, l'interdiction de faire travailler les ouvriers le dimanche et les jours de fête légale ; elle demande que la durée de travail effectif ne puisse excéder cinquante-huit heures par semaine, et que les samedis et jours de fête légale, elle ne dépasse pas huit heures y compris les travaux de nettoyage, de réparation et de rangement.

Le projet de loi sur le travail des enfants et des femmes qui avait déjà été adopté en première lecture en juillet 1890, fit l'objet d'une deuxième délibération en janvier 1891. Le 2 février, M. Laroche-Joubert, député de la Charente, ayant à nouveau demandé que la loi ne fut pas applicable aux femmes, de Mun prit la parole, non seulement pour démontrer l'utilité de l'intervention légale, mais encore pour rechercher dans quelle mesure devait jouer cette intervention.

Partisan, cette fois, de la limitation de la journée de travail, non plus à onze heures, mais à dix heures, il déclare : « Les uns disent onze heures ; moi, je dis dix, et savez-vous pourquoi ? Je dis dix, parce que dix heures de travail représentent, pour l'ouvrière qui ne réside pas dans la fabrique, mais qui en demeure souvent assez loin, douze, treize ou quatorze heures hors de chez elle, et quand une femme est restée douze, treize ou quatorze heures hors de chez elle, je dis qu'il n'y a plus de vie de famille, qu'elle est détruite et désorganisée, je dis qu'elle ne peut s'occuper des soins de son ménage, de l'éducation de ses enfants, qu'elle ne peut pas faire de la maison ce qu'elle doit être pour que le mari s'y plaise et aime à y demeurer.

Voilà sur quoi je fonde le maximum de dix heures.

Je ne dis pas huit heures, avec mes collègues de ce côté de la Chambre, parce que je crois que, pour une mesure générale, ce serait un excès et une impossibilité ; et la loi ne peut

prendre qu'une mesure générale... Douze heures c'est à mon avis beaucoup trop, non seulement parce que c'est pour l'ouvrière quinze heures hors de la maison, mais aussi parce que douze heures dans l'usine, c'est un abus très souvent intolérable. » (1).

Ce qui justifie à ses yeux la réduction de la journée de travail en faveur des femmes, c'est également l'insalubrité des ateliers et les conditions pénibles dans lesquelles le travail s'y effectue. « Eh bien ! dix heures dans cette température, dans une atmosphère viciée, chargée d'émanations malsaines, de poussières funestes pour la respiration, est-ce que vous croyez que ce n'est pas assez ? Moi, je trouve que c'est déjà trop ; je trouve en tout cas que c'est tout ce qu'on peut demander à une femme.

Ajoutez à cela l'immoralité qui naît inévitablement du mélange des sexes et de l'obligation où la température élevée place les femmes employées au travail de nuit, de se dévêtir à moitié... Lorsque la femme rentre chez elle, après cette besogne fatiguante, on comprend qu'elle délaisse les soins du ménage, et qu'elle ne s'occupe ni de ses enfants ni de son mari, pour aller se coucher. » (2)

A ceux qui lui objectaient que la réduction de la journée de travail entraînerait une diminution de la productivité, il répond : « Il n'est pas juste de prétendre d'une manière absolue, que la production sera moindre en dix heures qu'en douze. Jusqu'ici les exemples connus sont à l'encontre de cette affirmation. » (3).

Et, à l'appui de ses affirmations, de Mun cite, en effet, l'exemple du Familistère de Guise, et les résultats des enquêtes faites en Angleterre qui confirment que, d'une façon générale, la réduction de la durée du travail n'a pas eu pour résultat une diminution de rendement.

L'expérience a prouvé que la loi de 1892 et celle de 1900 n'ont nullement compromis l'essor de notre industrie nationale, et qu'elles n'ont eu d'autre conséquence que d'obliger le patronat à se préoccuper davantage d'augmenter et de perfectionner l'outillage.

La Chambre, se ralliant à l'opinion d'Albert de Mun, repoussa à une forte majorité l'amendement Joubert-Laroche.

Malgré le vote de la Chambre, la loi sur la réglementation du travail dans les établissements industriels fut profondément modifiée par le Sénat ; si de Mun pouvait en regretter

---

(1) DE MUN. *Discours*, T. IV, pp. 401-402.
(2) DE MUN. *Discours*, T. IV, pp. 404-405.
(3) DE MUN. *Discours*, T. IV, p. 405.

les défectuosités, il avait cependant tellement conscience de son opportunité qu'il demanda à ses collègues de la voter telle quelle. Le 20 octobre 1892, il déclare du haut de la tribune : « Ni sur cette question, ni sur aucune autre, je ne me crois le droit de dire : « tout ou rien », et de repousser pour l'espérance très douteuse d'obtenir plus, ce que je puis avoir dès aujourd'hui. » (1)

La pratique ne tarda pas à révéler les défauts de la loi de 1892, et force fut au Parlement d'admettre la thèse soutenue par de Mun, en généralisant la journée de dix heures : ce fut l'objet de la loi du 30 mars 1900.

II. — *Le Travail de nuit des femmes et des enfants.*

Posée dès le gouvernement de juillet — aussitôt après la loi de 1841 — la question du travail de nuit avait fait l'objet de nombreuses propositions que seules les résistances patronales avaient empêchées d'aboutir.

De Mun ne pouvait pas manquer de la reprendre au cours de la discussion de la loi de 1892. Partisan de sa suppression, il en avait fait admettre le principe par la commission du travail : il le défendit en ces termes, le 2 février 1891 :

« Depuis vingt ans, avez-vous fait disparaître de vos mœurs, par votre initiative privée, cette effroyable plaie, cette plaie abominable qui s'appelle le travail de nuit des femmes ?... Que s'est-il passé ? Loin de faire disparaître le mal, les mœurs l'ont aggravé ; le travail de nuit qui était autrefois très peu développé en France, est devenu une plaie grandissante qui augmente tous les jours, qui tend à se généraliser et qui sera demain la loi de l'industrie, si vous n'y apportez, par la loi, un remède décisif. Voilà le progrès des mœurs ! » (2)

Et, à l'appui de ses affirmations, il révèle, pour la première fois, devant le Parlement, la situation faite aux ouvrières dans les ateliers de couture de Paris, par suite de cette pratique, qu'on appelle *la veillée*, « c'est-à-dire, un travail qui commence après sept heures et demie du soir et continue jusqu'à onze heures, minuit, une heure du matin. » (3)

Comment s'effectue la veillée ? De Mun va le dire à la Chambre. « A sept heures et demie, au moment où les ou-

---

(1) De Mun. *Discours.* T. V, p. 220.
(2) De Mun, *Discours,* T. IV, pp. 387-388.
(3) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 390.

vrières vont quitter l'atelier, on annonce qu'il y aura veille ; on n'a pas été prévenu auparavant... on a un quart d'heure pour prendre un petit repas, ce qu'on appelle le goûter, et pour le prendre à l'atelier » (1).

« On mange ce goûter qu'on a payé de sa poche ; puis on travaille jusqu'à onze heures, onze heures et demie, minuit. Alors, il faut s'en aller... s'en aller, comment ? pour aller où? Les ouvrières demeurent à trois quarts d'heure de chemin, quelquefois plus... les ateliers sont au centre de Paris... Il y a des ouvrières qui préfèrent ne pas s'en aller du tout ; alors, elles passent la nuit là. Y a-t-il des dortoirs, des matelas par terre ? Le progrès des mœurs, l'initiative privée en ont-ils fait établir ? Non, elles sont libres de passer la nuit sur une chaise... Pour celles qui partent, comment s'en vont-elles ? L'omnibus ne passe plus : il faut prendre une voiture et la payer... Quand on n'en trouve pas, il faut s'en aller à pied... ce sont souvent des jeunes filles de 18, 17, de 16 ans même. Savez-vous ce qu'elles nous ont dit ? « Nous ne pouvons pas invoquer la protection des gardiens de la paix, ils nous répondent que les filles honnêtes ne courent pas les rues à cette heure-là ! » Voilà comment les choses se passent... Quand, enfin, on rentre à la maison, le feu n'est pas allumé, ou il est éteint : le dîner est froid... et pendant ce temps, pour celles qui sont mariées, que fait le mari ? Il s'est lassé d'attendre, il est allé au cabaret, il y est resté un peu d'abord, davantage ensuite ; peu à peu, il en a pris l'habitude, il a déserté le foyer désert. Voilà ce que devient la vie domestique, l'intérieur de la famille, avec le régime de l'initiative privée » (2).

Qu'on ne prétende pas que le travail de nuit rapporte aux ouvrières et leur assure une source de profit ! D'abord, les ouvrières n'ont pas le droit de choisir, et, en fin de compte, la veillée entraîne plus de frais que de gains.

Ces excès se justifient-ils par un accroissement de commandes ? Nullement : la plupart du temps, ils résultent d'une mauvaise organisation du travail. Très souvent, ce sont, en effet, les vendeuses qui, spontanément, offrent aux clientes, sans que celles-ci le réclament, une livraison rapide, ne se souciant nullement du surcroît d'efforts qu'elle nécessitera.

Si des ateliers de couture on passe dans les usines, la situation n'est guère plus brillante. Contrairement à l'opinion commune, le travail de nuit ne consiste pas, pour les femmes qui y sont livrées, à travailler la nuit et à dormir le jour.

---

(1) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 390.
(2) De Mun *Discours.* T. IV, pp. 390 à 392.

« L'ouvrière de fabrique, qui a fini son travail de nuit, rentre chez elle à six heures et demie du matin. Elle commence par allumer le feu, puis elle fait le café, elle lève les enfants, les habille, fait le ménage, donne aux enfants le café qu'elle a préparé et le prend elle-même. Après cela, elle se couche ; elle reste au lit une heure et demie ou deux heures. Puis elle se relève, elle fait le déjeuner, le mange avec sa famille, et se couche une seconde fois. Il est une heure de l'après-midi. Savez-vous ce qui arrive le plus souvent ? Eh bien ! il arrive que le bruit extérieur, que le bruit que font les petits qui restent à la maison, empêchent la mère de dormir. Et alors, elle aime mieux se lever et aller se promener dans la campagne pour y respirer un peu de l'air qui lui manque à la fabrique. » (1).

La gravité du mal est accrue en ce sens que le travail de nuit épuise les femmes et qu'il devient rapidement « *un mangeur d'enfants* », car, il a pour conséquence de tuer les enfants ou de les étioler. Elevant le débat, de Mun, au nom de l'intérêt national, demande alors « une loi qui protège la sève de la nation, qui garde pour demain les générations dont la patrie a besoin. » (2)

Les révélations faites par de Mun sur les conséquences sociales du travail de nuit des femmes, et que les faits vinrent corroborer par la suite, ne furent pas sans émouvoir le législateur ; le principe de l'interdiction du travail de nuit pour les enfants des deux sexes âgés de moins de dix-huit ans, et pour les femmes de tout âge, fut, en effet, consacré par la loi du 30 mars 1900, et de plus, la veillée, c'est-à-dire, la faculté pour le chef d'industrie à un moment de presse, d'affluence inusitée de commandes, de retenir son personnel au delà de l'heure légale, n'est plus autorisée que pour l'industrie de la confection de vêtements et chapeaux de grand deuil, pour femmes et enfants, et sous certaines conditions déterminées par les décrets du 7 février 1910 et 27 décembre 1911.

La question de la suppression du travail de nuit s'est posée, on le sait, pour les boulangers, non sans provoquer dans le public des courants d'opinion divers. Ici, il s'agit d'hommes.

Si le projet de loi tendant à cette suppression est dû à l'initiative de M. Justin Godart, nous ne saurions cependant passer sous silence la campagne très active, menée par Albert de Mun en faveur de cette réforme.

Au moment où l'opinion se formait en sens divers, de Mun

---

(1) De Mun. *Discours.* T. IV, pp. 397-398.
(2) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 400.

par ses articles s'efforça de l'éclairer, en lui faisant comprendre la nécessité d'accepter l'interdiction afin de hâter, par un généreux sacrifice, une réforme que réclamaient aussi bien les principes de la justice sociale que ceux de la religion.

M. Herriot, en rapportant plus tard la loi sur la suppression du travail de nuit dans les boulangeries, s'est plu à rendre hommage à sa généreuse propagande. « Il s'est trouvé, déclara-t-il, des hommes de tendances fort opposées pour donner leur assentiment à ce projet. Parmi ces hommes, il y en a un qu'il serait tout à fait injuste d'oublier, celui qui, au milieu des railleries faciles, a pris la parole et la plume en faveur de cette réforme, avec l'autorité de son grand talent et de son grand cœur, je veux parler de M. de Mun. »

Si la réforme ardemment désirée par de Mun se trouve aujourd'hui réalisée par la loi du 28 mars 1919, on ne saurait nier qu'il n'ait, pour une large part, contribué à la faire aboutir.

III. — *Le Repos hebdomadaire et la Semaine anglaise.*

Le projet de loi relatif à la réglementation du travail industriel qui avait été discuté pour la première fois, par la Chambre, en juin 1888, se bornait à prescrire un jour de chômage hebdomadaire par semaine, sans en fixer le jour ; cette disposition était contraire à l'article 5 de la loi de 1874 qui, elle, interdisait aux patrons de faire travailler les enfants le dimanche.

Le texte proposé était, en effet, conçu de la façon suivante :
« Les enfants âgés de moins de dix-huit ans et les femmes de
« tout âge, ne peuvent être employés, dans les établissements
« énumérés à l'article premier, plus de six jours par semai-
« ne, ni les jours de fêtes reconnus par la loi, même pour
« rangement d'atelier. »

Partisan du repos du dimanche, Albert de Mun déposa avec plusieurs de ses collègues un amendement ainsi rédigé :

« Les enfants âgés de moins de dix-huit ans et les femmes
« de tout âge ne peuvent être employés, dans les établisse-
« ments énumérés à l'article premier, les dimanches ni les
« autres jours de fête reconnus par la loi, même pour range-
« ment d'atelier. Les samedis et veilles de jours de fête re-
« connus par la loi, la durée du travail des enfants, des filles
« mineures et des femmes, ne peut excéder huit heures, y
« compris les travaux de nettoyage, de réparation et de ran-
« gement. Une prolongation de la journée, les samedis et veil-
« les de fête, ne pourra être autorisée que pour les travaux

« de réparation plus considérables qui ne pourraient s'exécu-
« ter dans le courant de la semaine, sans entraîner le chôma-
« ge de l'atelier ou d'une partie de l'atelier. » (1)

De Mun défendit le 8 juillet 1890 cet amendement, qui avait pour objet, comme on le voit, de fixer au dimanche le jour de repos hebdomadaire, et de réduire à huit heures au lieu de dix la journée de travail du samedi et des veilles de jours fériés.

Après avoir reconnu qu'il était d'accord avec la Commission sur la nécessité d'octroyer aux travailleurs un jour de repos hebdomadaire, de Mun demande à la Chambre s'il ne convient pas que ce jour soit déterminé par la loi. La loi ne saurait demeurer muette à ce sujet, car c'est à elle, et à elle seule, qu'il appartient non seulement de déterminer à l'avance le jour de repos, mais surtout de le rendre commun. Dans le silence des textes, comment l'accord pourra-t-il se faire entre les patrons et les ouvriers ? Si ce jour reste indéterminé, comment la loi sera-t-elle exécutée ? Comment sera-t-il possible d'en surveiller l'exécution ? « Je sais bien qu'on me dit: « Mais en fait, le repos sera toujours le dimanche. » Je le sais, et alors je vous demande : qui vous empêche de le dire dans la loi ? La liberté de conscience ? C'est votre prétention, vous ne voulez pas, dites-vous, offenser la liberté de conscience... Eh bien ! c'est précisément ce que je vous reproche de faire! car enfin, de qui la liberté est-elle en cause ici ? Ce n'est pas assurément celle des libres penseurs, de ceux qui n'ont aucune croyance, et ne veulent pratiquer aucun culte. Pour ceux-là, le choix du jour de repos leur est bien indifférent, au point de vue religieux du moins ; ...et les autres, ceux qui croient et qui veulent pratiquer, qu'est-ce que vous faites de leur liberté, à eux ? Ne voyez-vous pas que c'est leur liberté à eux qui va être atteinte, si le jour choisi n'est pas celui où leur conscience leur commande d'accomplir leurs devoirs religieux ? » (2) Pour l'ouvrier chrétien, le dimanche, c'est le jour où l'Eglise, prodiguant ses pompes et ses harmonies, lui parle d'espérance et de consolation. « La libre possession de ce jour-là, c'est pour l'ouvrier la force de sa vie, et la véritable condition de son indépendance. » (3)

Mais il y a plus. Pour de Mun, le dimanche n'est pas seulement une fête religieuse, c'est aussi une fête de famille, et s'il demande d'en faire le jour commun de repos, c'est dans le

---

(1) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 271.
(2) De Mun. *Discours*. T. IV, pp. 275 à 277.
(3) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 280.

but de rendre aux ouvriers la vie de famille. « Que deviendra la vie de famille, s'écrie-t-il, si le jour de repos n'est pas le même pour tous ses membres ? » (1)

Le plus souvent, les membres de la famille travaillent dans des usines différentes ; quand pourront-ils se trouver rassemblés, si le jour de repos n'est pas déterminé à l'avance ? Et si ce jour n'est pas déterminé, que va devenir le foyer commun ? « Si votre repos hebdomadaire n'est qu'un mot, poursuit de Mun, et s'il n'est qu'un temps d'arrêt dans le travail, c'est qu'en réalité vous traitez l'homme comme la machine elle-même »(2).

D'ailleurs, fait-il observer, la commission pourrait être logique avec elle-même. Son projet stipule que le travail sera interdit *tous les jours fériés reconnus par la loi ;* or, ne résulte-t-il pas des textes législatifs en vigueur, que par jour de fête légale, il faut entendre le dimanche aussi bien que les autres jours de fêtes reconnus par la loi ? L'Etat ne fixe-t-il pas lui-même le repos de ses fonctionnaires au dimanche ?

Combattu par le rapporteur qui reprocha à de Mun de vouloir faire intervenir la loi pour imposer une religion d'Etat, l'amendement fut repoussé par 304 voix contre 210.

Lors de la deuxième délibération du projet de loi, en janvier et en février 1891, de Mun déposa et soutint un nouvel amendement à peu près identique au précédent. Il signa également un amendement présenté par Mgr Freppel qui demandait que « le repos hebdomadaire pour les personnes protégées par la loi [soit] fixé au dimanche ».

Le rapporteur repoussa les deux amendements, en concluant par ces mots : « Par leurs amendements, l'honorable évêque d'Angers et l'honorable Comte de Mun, demandent à la Chambre de faire tout à la fois, un acte de confession de foi religieuse, et un acte de contrition » (3)

Si, en 1891, la thèse soutenue par Albert de Mun fut repoussée par le Parlement uniquement en raison de son apparence confessionnelle, elle n'en devait pas moins triompher quinze ans plus tard, puisque le principe du repos hebdomadaire fixé au dimanche est expressément consacré par la loi du 13 juillet 1906.

---

(1) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 281.
(2) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 282.
(3) De Mun. *Discours*. T. IV, pp. 414-415.

***

La seconde partie de l'amendement se justifiait par ce fait que l'arrêt du travail le samedi était le complément nécessaire, la garantie réelle du repos du dimanche ; il était « le seul moyen pour les membres de la famille d'en jouir complètement... Ce n'est qu'en rentrant chez elle, le samedi, un peu plus tôt que de coutume que la mère de famille pourra vaquer aux soins du ménage, faire ses achats, raccommoder les vêtements, tout disposer enfin pour que le lendemain le repos soit, dès la première heure, possible pour elle et ses enfants, « car le repos du dimanche, sans l'arrêt du samedi, c'est la matinée du dimanche encore consacrée au travail domestique » (1).

La Chambre ne réserva pas à cette seconde partie de l'amendement un accueil plus favorable qu'à la première.

La réforme qui répondait cependant à un besoin si légitime et que, déjà, certaines législations étrangères avaient adoptée, devait être retenue par le Sénat en 1904. A la suite d'une enquête qui avait été ouverte par le Conseil Supérieur du Travail, sur la requête des Chambres de Commerce, dans le but de savoir s'il n'y aurait pas lieu de substituer à la limite journalière de durée de travail une limite hebdomadaire permettant aux industriels, sans dépasser soixante heures de travail, de donner aux ouvriers le repos de l'après-midi du samedi, MM. Waddington et Lecomte avaient fait adopter par le Sénat, le 24 mars, une proposition de loi tendant à autoriser les industriels à opter entre deux combinaisons : journée de dix heures pendant six jours consécutifs, ou durée de soixante heures par semaine, se répartissant ainsi : onze heures du lundi au vendredi inclus — cinq heures dans la matinée du samedi.

La Chambre des Députés refusa d'examiner cette proposition par suite de l'adoption ultérieure d'une motion présentée par M. Méline ; cette motion dénaturait complètement le projet, car, dans certains cas, elle permettait, par des voies détournées, de rétablir la journée de dix heures et demie et parfois même de douze heures.

Le 11 novembre 1911 (2) de Mun renouvelait sa proposition sur la « semaine anglaise », en spécifiant qu'elle avait pour objet de réduire à huit heures le samedi et les veilles de jours fériés la journée de travail limitée à dix heures les autres

---

(1) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 293.
(2) *Documents parlementaires, Chambre,* n° 313.

jours, sans pouvoir se prolonger au delà de 4 heures du soir.

Dans l'exposé des motifs, il ne manquait pas de signaler à nouveau que le repos de l'après midi était, pour la plupart des ouvriers, la garantie du repos du dimanche, dont la famille ouvrière ne peut jouir en réalité, que si la mère a, dès le samedi, consacré quelques heures aux soins du ménage.

A la différence de la loi anglaise qui, elle, ne s'appliquait qu'aux enfants et aux femmes, la proposition d'Albert de Mun visait tous les ouvriers de l'industrie ; si, de plus, elle ne réclamait pas une semaine de 55 heures, dont 5 seulement le samedi, elle n'en constituait pas moins un acheminement « vers cette réglementation vraiment conforme à la justice sociale... et dont la haute portée morale ne peut être méconnue. » (1).

Il convient de noter que de Mun s'était, en la circonstance, refusé à reprendre la proposition votée par le Sénat en 1904, parce qu'il estimait qu'elle portait, comme nous l'avons signalé, une grave atteinte à cette loi de dix heures considérée par lui « comme l'une des conquêtes les plus précieuses de la législation sociale. » (2).

Il fallut que la guerre survint pour que la réforme réclamée par de Mun pénétrât dans notre législation. La « Semaine anglaise » a été, en effet, instituée par la loi du 11 juin 1917, qui décida que « pendant la durée de la guerre, et tant qu'une loi générale ne sera pas intervenue, dans les industries visées à l'article 33 du livre premier du Code du Travail (industries du vêtement), le repos pendant l'après-midi du samedi sera assuré aux ouvrières de tout âge, dans des conditions déterminées par des règlements d'administration publique. »

La loi générale prévue, fut votée le 23 avril 1919 : c'est celle qui a établi en France la journée de huit heures ; cette loi prévoit que des règlements d'administration publique seront chargés de la répartition des heures de travail dans la semaine de 48 heures. C'est en vertu du texte de cette loi, que la semaine anglaise a été rendue applicable à l'industrie du vêtement par un décret en date du 12 décembre 1919.

Ainsi donc, le principe du repos du samedi soutenu devant le Parlement, dès 1888, par Albert de Mun, est non seulement inscrit dans notre législation, mais il a pénétré si profondément dans les mœurs, qu'il constitue aujourd'hui une des principales revendications des ouvriers et des employés.

---

(1) De Mun. *Combats*. T. VI, p. 226.
(2) De Mun. *Combats*. T. VI, p. 229.

***

Il nous semble indispensable, en terminant, de dire un mot au sujet de la réglementation du travail des employés.

Si les ouvriers bénéficièrent assez rapidement d'une législation protectrice, de Mun fut parmi les premiers à s'apercevoir que le champ d'application de cette législation, rigoureusement limitée à l'industrie manufacturière, était trop restreint ; en ne s'appliquant pas aux employés de commerce, elle laissait ainsi de côté toute une catégorie de salariés livrés à un surmenage intense, et qui n'étaient pas moins dignes d'intérêt que les ouvriers.

C'est dans le but de combler, en partie, cette lacune, qu'il présenta, en janvier 1911, une proposition de loi relative à la réglementation du travail dans les établissements commerciaux.

Dans l'exposé des motifs, de Mun déclare, en effet, que comme les ouvriers, les employés sont dans un état d'infériorité et de dépendance économique vis-à-vis de leurs employeurs, par suite de la double nécessité d'attendre de ces derniers « l'occasion ainsi que le moyen de travailler et de pourvoir à leur subsistance, avec le salaire de leur travail exclusivement. » (1)

Si l'intervention du législateur, en leur faveur, est fondée en justice, elle est également opportune, en fait. Les enquêtes ont en effet révélé que « la durée journalière du travail des employés était souvent excessive et de nature à ruiner leur santé, que la généralité d'entre eux n'avait que le temps de se reposer un peu pour reprendre le labeur du lendemain, et était dans l'impossibilité d'avoir une existence familiale. » (2)

La justice et l'intérêt social réclamaient donc une réduction de la journée de travail des employés : seule la loi pouvait accomplir une réforme aussi nécessaire.

Ce que demande de Mun, c'est que dans les établissements commerciaux, la durée du travail de toute personne employée, ne puisse, sous réserve des dérogations prévues, dépasser dix heures, aucun des six jours de la semaine.

Il réclame de plus, pour les employés, le bénéfice de la réduction de la journée de travail, les samedis et les veilles de fêtes légales, afin de leur permettre de faire leurs achats et de rendre possible, à tous, l'observation du repos dominical.

---

(1) De Mun. *Combats*. T. VI, p. 243.
(2) De Mun. *Combats*. T. VI, p. 243.

Il demande que la journée de travail soit coupée d'un repos d'au moins une heure et demie, et qu'elle soit suivie d'un repos ininterrompu d'au moins onze heures. Il propose enfin, dans le but d'assurer la protection des employés et de sauvegarder l'égalité des conditions de la concurrence entre les établissements d'une même catégorie professionnelle, que la réglementation des heures d'ouverture et de fermeture des magasins soit imposée pour tous ; il pensait qu'il fallait prescrire la fermeture obligatoire et générale des magasins le dimanche, si l'on voulait que la loi de 1906 ne restât pas lettre morte.

A l'appui de sa proposition de Mun prévoyait tout un système de contrôle et de sanctions susceptibles d'assurer la parfaite observation de la loi.

La situation des employés, si elle ne fut pas immédiatement améliorée, n'en retint pas moins l'attention du Parlement ; ce n'est qu'après la guerre, que ce dernier, en votant la loi du 23 avril 1919, réglementa leur condition dans le sens qu'avait souhaité celui qui s'était fait l'un des premiers défenseurs de leur cause.

IV. — *Chômage légal des femmes enceintes et des femmes relevant de couches.*

Dans la proposition de loi sur la réglementation du travail industriel qu'il présenta en 1888, Albert de Mun avait manifesté le désir d'insérer une disposition tendant à exclure la femme de l'atelier, avant comme après les couches.

Par suite des difficultés d'application qu'aurait entraînées cette mesure, si elle avait été adoptée, il s'était borné à réclamer l'interdiction du travail aux femmes accouchées, pendant quatre semaines.

Cet article, d'abord adopté par la Commission du Travail, n'avait pas été retenu par la Chambre. Quoi qu'il en fût, la proposition avait été reprise sous différentes formes, par un certain nombre de députés ; lorsque ces propositions vinrent en discussion, en octobre 1892, de Mun demanda que l'indemnité dûe aux femmes accouchées, pendant quatre semaines, soit mise, non pas à la charge de l'Etat et des communes, mais à la charge du patron ou de l'association mutuelle.

La Chambre rejeta sa proposition, et vota en première lecture celle de MM. Dron et Brousse, qui, en interdisant tout travail industriel aux ouvrières pendant les quatre semaines consécutives à l'accouchement, mettait à la charge de l'Etat

et des communes une indemnité journalière de secours fixée à un franc. La seconde délibération n'eût jamais lieu.

La question du chômage légal des femmes enceintes et des femmes relevant de couches devait être réglée par la loi du 28 décembre 1909. Cette loi était imparfaite en ce sens qu'elle autorisait la femme en couches et la femme enceinte à suspendre son travail, pendant huit semaines (quatre avant, et quatre après l'accouchement), sans lui en faire une obligation, ni prévoir l'octroi d'une indemnité quelconque.

Elle fut complétée par la loi du 17 juin 1913, qui, elle, interdit formellement à tout employeur d'admettre au travail les femmes accouchées dans les quatre semaines qui suivent la délivrance. Dans sa seconde partie, la loi détermine les conditions où ces femmes ont droit à une allocation après les couches.

§ III — LOIS PROTECTRICES DES OUVRIERS, AUTRES QUE CELLES TOUCHANT A LA RÉGLEMENTATION DE LA JOURNÉE DE TRAVAIL ET L'ORGANISATION PROFESSIONNELLE.

Nous examinerons dans ce paragraphe, les lois relatives :

— à l'âge d'admission ;

— aux accidents dont les ouvriers sont victimes dans leur travail;

— aux retraites ouvrières et paysannes ;

— au minimum de salaire ;

— et à la législation internationale du travail.

I. — *Age d'admission.*

La loi de 1874 fixait en principe à douze ans l'âge d'admission des enfants dans les établissements industriels ; exceptionnellement, et sous certaines conditions, elle autorisait l'emploi des enfants de dix à douze ans.

Le législateur de 1892 a désormais supprimé cette catégorie de jeunes travailleurs et a reculé à treize ans, en principe, la limite minimum requise pour l'admission des enfants au travail dans les établissements industriels ; cette limite peut être abaissée à douze ans, lorsque l'enfant est, à la fois, pourvu de son certificat d'études primaires, et qu'il produit un certificat médical, constatant son aptitude au travail, en vue duquel il est engagé. C'est d'ailleurs sur l'initiative d'Albert de Mun que la Commission a retenu l'obligation de la présentation du certificat médical.

Là encore, de Mun participa activement non seulement aux travaux préparatoires de la loi, mais également aux débats. Bien que partisan d'une limite minimum fixée à 14 ans pour l'âge d'admission des enfants, et convaincu de la nécessité d'établir une distinction entre les enfants de treize ans et les adolescents de treize à seize ans, il s'était cependant rallié aux dispositions adoptées par la Commission, dans le désir de voir aboutir la loi, au plus vite.

Le 5 juillet 1890, il intervint toutefois, pour demander la suppression du paragraphe de l'article 2 qui ramenait à douze ans la limite pour les enfants munis du certificat d'études primaires, et pour soutenir un amendement qu'il avait présenté, dans le but de réclamer « qu'en aucun cas les enfants ne soient admis au travail avant l'âge de treize ans. » (1)

Pour justifier sa proposition, de Mun déclara qu'il était persuadé que les efforts intellectuels fournis par l'enfant pour obtenir son certificat d'études, étaient de nature à nuire, le plus souvent, à son développement physique ; il craignait, de plus, « que les familles, pour pouvoir livrer plus tôt leurs enfants à l'industrie, et tirer de leur travail un supplément de gain » fussent les plus intéressés à pousser leurs enfants au surmenage intellectuel. « Je ne sais pas si vous réussirez à élever beaucoup le niveau de l'instruction par des connaissances hâtivement acquises ; mais je suis sûr que vous arriverez bien vite à abaisser, à ralentir, le développement physique des enfants. » (2)

Or, l'objet de la loi n'était-il pas de « sauvegarder dans leur germe les forces de la patrie, de ménager ce patrimoine national qui doit constituer les générations futures, et de préparer au pays de bons serviteurs, en lui donnant des hommes vigoureusement constitués. » (3)

A ceux qui lui objectaient la garantie qu'offrait le certificat d'aptitude physique, il répondit : « Ce certificat d'aptitude, je suis bien loin d'en méconnaître l'importance, puisque c'est moi-même qui l'ai proposé, et je suis reconnaissant à la Commission de l'avoir admis... Mais c'est là une disposition qui vise des cas exceptionnels ; elle ne suffit pas à préserver la généralité des enfants... c'est à celle-ci que vous risquez d'ouvrir les portes de la fabrique avec l'exception fondée sur le certificat d'études. » (4).

La Chambre, malgré l'opposition du rapporteur, se rallia

(1) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 236.
(2) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 242.
(3) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 243.
(4) De Mun. *Discours.* T. IV, pp. 243-244.

à la proposition d'Albert de Mun, qui maintenait la limite de treize ans, sans aucune exception, et qui prévoyait un certificat d'aptitude physique pour les enfants jusqu'à l'âge de seize ans, afin que ces derniers ne fussent pas livrés au travail industriel « sur le simple vu de leur acte de naissance ».

Le 27 janvier 1891, lorsque la Chambre procéda à une seconde délibération de la loi, de Mun combattit avec chaleur un amendement présenté par M. Loreau, député du Loiret, et qui tendait à abaisser la limite de l'âge d'admission des enfants à douze ans, pour ceux qui avaient obtenu leur certificat d'études primaires. Il fallut l'intervention personnelle du ministre du commerce, M. Jules Roche, pour que la Chambre acceptât cet amendement, et revînt ainsi sur la décision qu'elle avait précédemment prise.

II. — *Accidents dont les ouvriers sont victimes dans leur travail.*

La question des accidents dont les ouvriers sont victimes dans l'accomplissement de leur travail est certainement l'une des plus graves qui se soit posée à l'examen du législateur. Pour qu'elle fût résolue dans le sens le plus conforme à la justice sociale, il importait non seulement de protéger la vie des travailleurs de plus en plus menacée avec le développement du machinisme, en imposant aux patrons un ensemble de mesures propres à la sauvegarder, mais encore, d'assurer aux victimes des accidents une indemnité suffisante pour mettre à l'abri de la misère la victime, ou sa famille, si elle venait à succomber.

Si notre législation actuelle consacre l'idée du risque professionnel, qui s'est substituée à la notion traditionnelle de responsabilité, on ne saurait nier que cette réforme ne soit dûe pour une très large part aux interventions d'Albert de Mun.

Avant la loi du 9 avril 1898, en effet, la question de la responsabilité des accidents du travail n'ayant pas été tranchée par le législateur, on faisait appel à l'art. 1382 du Code civil pour la régler : l'ouvrier, en cas d'accident, ne pouvait prétendre à une indemnité qu'à la condition de prouver que la faute en était imputable au patron.

A partir de 1881 une réaction très nette se produit contre cette jurisprudence courante, et se manifeste en faveur de la responsabilité contractuelle, c'est-à-dire, de la responsabilitée basée sur une obligation implicite pour le patron d'assurer la sécurité de son ouvrier.

Bien que saisi de différents projets qui s'inspiraient de la doctrine nouvelle, le Parlement ne put en faire aboutir aucun.

Le 20 octobre 1884, alors que la question venait en discussion devant la Chambre, de Mun saisit cette occasion pour se déclarer partisan de « la responsabilité collective de la profession, beaucoup plus juste, en principe et dans la pratique, que la responsabilité individuelle. » (1).

Il voulait que cette responsabilité collective fût organisée, en attribuant à chacun sa part : celle du patron, qui doit être la plus considérable, sans aller toutefois jusqu'à l'écrasement personnel de ce dernier;

— celle de l'ouvrier, qu'il ne faut pas traiter comme un instrument ni déshabituer de la prévoyance ;

— celle de l'Etat qui doit concourir à la responsabilité collective, mais sans avoir la faculté d'organiser seul les caisses d'assurances, ce qui aboutirait à une sorte d'embrigadement des ouvriers.

Dès cette époque, de Mun réclame la consécration du principe de la responsabilité collective et professionnelle, et sa contre-partie nécessaire : l'assurance obligatoire.

La discussion ne devait aboutir à aucun résultat tangible ; dès la première session de la législature suivante, de Mun devait la reprendre. Le 2 février, de concert avec Mgr Freppel, il déposait une proposition de loi sur la protection des ouvriers victimes d'accidents dans leur travail(2).

La commission nommée pour l'examiner fut ultérieurement saisie d'autres propositions émannant d'un certain nom-de députés ; elle ne mit pas moins de deux ans pour en achever l'étude et élaborer son propre projet.

La discussion s'ouvrit en Mai 1888. De Mun y participa pour combattre la théorie de la responsabilité délictuelle et soutenir celle du risque professionnel, qui était à la base même de son projet. « On se trompe, à mon avis, quand on se place au point de vue du renversement de la preuve, et quand on met en présence deux présomptions de culpabilité : l'une attribuée au patron, l'autre attribuée à l'ouvrier, l'une et l'autre source inépuisable de procès, dont l'interminable procédure fait languir indéfiniment le malheureux ouvrier victime d'un accident ou la famille qu'il laisse derrière lui.

La présomption de culpabilité attribuée à l'ouvrier, c'est dans beaucoup de cas une injustice qui saute aux yeux ; la

---

(1) De Mun. *Discours*. T. III, pp. 221.222.
(2) Annexe au procès-verbal de la séance du 2 février 1886.

culpabilité présumée du patron, c'est une injustice d'une autre sorte, qui place le patron dans une situation blessante pour lui, dans une sorte de suspicion que rien ne justifie, et qui lui donne, vis-à-vis des ouvriers, une apparence de dureté, de mauvais vouloir et de mépris de leurs intérêts. C'est là qu'est, à mon avis, le faux point de départ de la discussion. Il ne s'agit pas ici de culpabilité, ni de preuve à faire contre les uns contre les autres. La question est tout autre... c'est une question sociale... qui naît de l'état même des choses et qui s'impose de plus en plus non seulement par l'effet des transformations de l'outillage, mais aussi... par le sentiment des obligations qui résultent pour les patrons, comme pour les ouvriers, des relations que forme entre eux le contrat de travail » (1).

De Mun n'admet pas que la loi puisse prévoir le cas d'imprudence de l'ouvrier, car, pour lui, cette imprudence est inévitable « l'ouvrier, une fois qu'il est au travail, est exposé au péril à tout instant » (2). L'accident arrive malgré toutes les précautions prises, parce qu'il est une conséquence du travail. Pas plus que l'ouvrier, le patron ne saurait donc être déclaré coupable, « tous deux subissent une nécessité de l'industrie ; mais c'est l'ouvrier qui est victime, il doit être protégé » (3).

Sans que la culpabilité de quiconque puisse être invoquée, l'ouvrier « est en présence d'un risque continuel, inhérent au fait même de l'industrie et aux conditions normales du travail » (4). Ce risque, c'est ce qu'on appelle *le risque professionnel ;* il a pour conséquence de créer, pour celui qui y est exposé, « un droit à l'indemnité lorsqu'il en est victime... dans tous les cas, même dans le cas de force majeure ou d'imprudence » (5).

Par qui doit être supporté ce risque ? Loin de vouloir le mettre entièrement à la charge du patron comme le prévoyait la commission, de Mun le faisait supporter par des caisses corporatives alimentées à la fois, par des cotisations des maîtres et des ouvriers, afin de ne pas laisser peser sur les premiers une charge écrasante, et de permettre aux seconds de participer à la gestion et à la défense de leurs intérêts. Ces caisses, dans sa pensée, devaient être en quelque façon rendues obligatoires, car, dans sa conviction, on ne viendrait

(1) De Mun. *Discours.* T. IV, pp. 14 et 15.
(2) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 16.
(3) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 17.
(4) De Mun. *Discours.* T. IV, p. 19.
(5) De Mun. *Discours.* T. IV, pp. 20-21.

à bout de constituer l'assurance qu'à la condition de la rendre même obligatoire.

Sa proposition fut vivement combattue par le rapporteur, M. Ricard, comme une tentative d'organisation politique et religieuse tendant au rétablissement des corporations de l'ancien régime, et deux ans plus tard, en juin 1888, la Chambre repoussait la théorie du risque professionnel si brillamment et si justement soutenue par de Mun.

Le risque professionnel, comme l'a écrit M. Cheysson, répondait cependant si bien « à un besoin universellement ressenti et comme à une sommation de la conscience humaine » qu'il allait bientôt vaincre « tous les obstacles qui voulaient arrêter son essor foudroyant » (1).

Il se trouve aujourd'hui consacré par la loi du 9 Avril 1898 qui a substitué à la théorie de la responsabilité délictuelle, celle de la responsabilité légale fondée sur l'article 1384 du Code Civil ; désormais le patron est responsable, non plus parce qu'il est en faute, mais parce que son industrie ou son outillage ont créé le risque.

Malheureusement, la loi de 1898 fut encore incomplète, car elle écarta le principe de l'assurance organisée, même facultative ; la loi du 24 Mai 1899 a bien rétabli l'assurance officielle, mais celle-ci garde un caractère facultatif qui en restreint la portée d'application. Comme l'indique M. Pic, « l'assurance obligatoire est le corollaire logique du risque professionnel (2) « car l'ouvrier doit être sûr d'être indemnisé. N'est-ce pas là le principe soutenu par de Mun dès 1884 ? Ce que nous allons en dire immédiatement va d'ailleurs éclaircir sa pensée.

III. — *Retraites ouvrières et paysannes.*

La question des retraites ouvrières ne pouvait pas laisser de Mun indifférent, car elle est intimement liée à celle des risques que la profession fait courir aux travailleurs. Dès 1886, nous l'avons vu, il présentait à la Chambre une proposition « sur l'assurance obligatoire contre les accidents, les maladies et la vieillesse, par le moyen de caisses corporatives et régionales ».

Le 26 Mars 1888, au cours de la discussion d'un projet de loi relatif à l'organisation des caisses de secours et de retraites des ouvriers mineurs, il intervint pour préciser l'es-

(1) Cité par Pic. Op. cit. 1912, p. 865.
(2) Pic. Op. cit. 1912, p. 872.

prit de sa proposition et combattre le projet de la commission qui instituait, pour le fonctionnement des caisses de retraite, le recours exclusif à la caisse de l'Etat.

Que l'Etat intervienne pour protéger la faiblesse et pour garantir la justice, surtout lorsque l'initiative individuelle est insuffisante ou qu'elle se dérobe à sa tâche, de Mun l'admet parfaitement, « mais, de là à constituer l'Etat dispensateur suprême de tous les secours, à en faire le caissier, le banquier, l'assureur universel, il y a toute la distance qui sépare l'application d'un principe de justice sociale, de l'organisation du socialisme » (1).

Ce que veut de Mun, c'est la constitution de caisses de retraites professionnelles, c'est-à-dire d'organismes au fonctionnement et à la gestion desquels les membres de la profession participeront directement.

« Vous méconnaissez le caractère de l'assurance ouvrière, comme vous méconnaissez celui de toute l'organisation du travail. Vous en faites une œuvre d'individus, les uns patrons, les autres salariés, que l'Etat, non pas même la collectivité, mais la bureaucratie dirige, centralise, administre. L'assurance est autre chose : elle est une charge de la profession » (2)

Si l'assurance doit donc être professionnelle, elle doit de plus être obligatoire. L'obligation est indispensable, car la prévoyance est une vertu difficile à pratiquer pour l'ouvrier ; seule, elle peut déterminer l'effort collectif qui supplée à la faiblesse individuelle. Quels sont, d'ailleurs, les ouvriers qui, par leurs propres forces et par leurs propres moyens, peuvent se constituer pour leurs vieux jours une retraite à peu près suffisante ?

Au moment de la discussion de la loi du 5 Avril 1910, de Mun développa, sans plus de succès, ses arguments en faveur de l'assurance obligatoire et de la constitution de caisses professionnelles. Bien que cette loi lui apparût incomplète, il la vota cependant, car elle constituait une réforme intéressante.

Comme il le prévoyait, cette loi n'a pas donné tous les résultats qu'on en attendait. Les causes de son échec peuvent se ramener à trois :

1° La guerre a d'abord suspendu le paiement des versements des ouvriers mobilisés ;

2° L'obligation inscrite dans la loi est plus apparente que réelle ;

---

(1) De Mun. *Discours*. T. IV, p. 10.
(2) De Mun. *Combats*. T. VI, p. 258.

3° Enfin, la retraite prévue est une assurance vieillesse et non une assurance invalidité.

La nécessité d'une réforme s'impose ; elle n'a de chance d'aboutir qu'à la condition de sanctionner réellement l'assurance obligatoire, d'embrasser tous les risques professionnels, et de prévoir la constitution de caisses professionnelles de gestion administrées par des comités paritaires et seules susceptibles de décharger le budget de l'Etat.

C'est d'ailleurs sur ces bases que se sont poursuivies, au cours de l'année 1925, des conférences au Ministère du Travail, dans le but de concilier les desiderata exprimés, à ce sujet, par les diverses collectivités intéressées. Ces pourparlers ont abouti à un accord de base que la commission sénatoriale s'est empressée d'entériner définitivement. Les dispositions essentielles sur lesquelles le Sénat va être appelé à discuter sont les suivantes :

— *assurance obligatoire* sanctionnée avec précompte, étendue aux salariés ne gagnant pas plus de 12.000 francs ;

— *cotisation respectivement égale* à 5 p. 100 du salaire *pour l'employeur et l'assuré ;*

— assurance maladie et maternité comportant des soins médicaux et pharmaceutiques et les soins préventifs (10 à 15 p. 100 à la charge de l'assuré) ;

— pension d'invalidité (incapacité de 2/3), au moins égale à 40 p. 100 du salaire moyen des dix dernières années avec un minimum de 600 à 1.000 francs pour les assurés affiliés après 30 ans ;

— pension de vieillesse à 60 ans, au moins égale à 40 p. 100 du salaire moyen des dix dernières années après 30 ans d'assurance ;

— indemnité au décès égale à 20 p. 100 du salaire avec minimum de 1.000 francs ;

— majorations pour charges de famille, assurance-chômage ;

— assurance facultative laissant à l'intéressé le choix du risque, objet de l'assurance ; *large participation des intéressés tant aux organismes de gestion qu'aux organismes d'administration ;*

— création d'un fonds national de majoration et de solidarité permettant l'application financière de la loi sans surcharge budgétaire.

IV. — *Le minimum de salaire.*

La détermination d'un minimum de salaire dans l'industrie privée, pose la question de savoir si les pouvoirs publics ont le droit d'intervenir, d'autorité, dans la fixation du salaire, afin d'assurer, aux travailleurs, une rémunération minima, calculée sur la moyenne des besoins de la famille ouvrière.

Cette question, de Mun la tranchait par l'affimative, car il s'était rendu compte que l'isolement dans lequel se trouvaient certains ouvriers, et notamment les ouvriers en chambre, avait souvent pour conséquence fâcheuse, l'avilissement des prix.

Le 23 Novembre 1889, il exprimait nettement son sentiment à ce sujet, en déclarant à la Chambre que la fixation d'un minimum de salaire n'était ni une injustice ni une impossibilité, mais qu'il fallait se garder de la traiter au pied levé.

C'est à lui que revient l'initiative d'avoir, en 1909, présenté devant le Parlement, une proposition relative à l'institution de comités professionnels chargés d'établir des salaires minima pour les travailleurs à domicile (1).

Dans l'exposé des motifs, il s'attache à décrire les maux dont souffrent ces ouvriers. Il résulte de l'enquête faite par l'Office du Travail, que, sur 217 ouvrières appartenant à l'industrie de la lingerie, et ayant répondu à cette enquête, 109 gagnent moins de 0 fr. 16 par heure, et 186 moins de 0 fr. 26. « Si elles travaillaient dix heures, c'est un salaire de 1 fr. 60 par jour pour les unes, de 2 fr. 60 pour les autres. Avec cela, il faut vivre ; et vivre cela veut dire, non pas seulement se loger, se chauffer, s'éclairer et se vêtir, mais payer les instruments de travail : le fil, les aiguilles, la location ou même l'achat de la machine à coudre » (2). Certaines ouvrières travaillen 14, 15, 16, 17 et même 19 heures par jour, et souvent toute l'année. L'une d'elles se lève à 4 heures ; elle se couche à 11, parce qu'il faut faire le ménage ; elle travaille le dimanche ; déduction faite des frais de fil, aiguilles, machines, éclairage, son gain annuel est de 508 francs, soit un peu moins de 1 fr. 40 par jour.

Il ne s'agit pas là d'un salaire d'appoint, car, comme le fait observer de Mun, « la plupart des travailleurs à domicile n'ont pas d'autres ressources » (3).

Sur 510 logements visités, 135 se composent d'une pièce uni-

---

(1) Chambre. *Doc. parlementaires* N° 2453.
(2) De Mun, *Combats*, T. IV, p. 294.
(3) De Mun, *Combats*, T. IV, p. 295.

que, dont 24 sont habités par des ménages de trois personnes et plus.

La cause du mal, pour de Mun, provient de l'insuffisance du salaire ; c'est de cette insuffisance que découlent le surmenage, l'emploi abusif des enfants, et l'insalubrité de l'habitation. Si l'on veut donc améliorer le sort de cette catégorie de travailleurs, il faut relever le salaire. L'initiative privée et les efforts des ligues sociales d'acheteurs peuvent-ils aboutir à ce résultat ? De Mun ne le pense pas, et, convaincu de leur insuffisance, il n'a foi que dans l'intervention de la loi.

Pour combattre ce régime que les anglais appellent le « sweating system », il propose la constitution de comités professionnels institués par le Ministre du Travail dans les différents centres où fonctionnent une industrie occupant des ouvriers et des ouvrières à domicile. Ces comités, dont les membres seront élus moitié par les employés et moitié par les employeurs des professions soumises à leur juridiction, auront pour mission d'établir des salaires minima.

Ils seront chargés d'examiner toute demande d'établissement de salaires minima relative aux travaux de chacune des professions pour lesquelles ils seront créés, et qui pourra leur être adressée soit par l'un de leurs membres, soit par l'inspecteur du travail, soit par tout syndicat ou toute personne intéressée. Ils détermineront le salaire minimum que doit recevoir l'ouvrier de capacité moyenne.

Un comité central sera chargé de reviser et de coordonner les tarifs établis par les divers comités de la profession intéressée ; appel pourra être interjeté contre toute décision, par le Ministre du Travail, ou par tous syndicats ou personnes intéressées devant ce comité central, ou, à son défaut, devant la commission permanente du Conseil Supérieur du travail qui décideront en dernier ressort.

Les minima de salaires n'ont été établis dans notre législation, que par la loi du 10 juillet 1915, et encore, au seul profit des ouvrières à domicile de l'industrie du vêtement, puis étendus par décret du 10 août 1922 à quelques autres branches.

Une fois encore, l'expérience a été faite que la réforme, loin de porter une atteinte quelconque à l'industrie, a amélioré le sort des travailleurs à domicile ; ces derniers sont désormais assurés d'un salaire satisfaisant, sans que l'économie générale en ait été bouleversée. Leur situation s'en trouve même si heureusement transformée que le Conseil Supérieur du Travail s'est montré favorable, dans sa séance du 19 Novembre 1925, à la révision et à l'élargissement du champ d'application de la loi de 1915.

V. — *Législation Internationale.*

Dès ses premières interventions législatives, de Mun avait compris que l'élaboration d'une législation protectrice du travail n'aurait de chance d'être réellement efficace qu'à la condition de dépasser le cadre national, et d'être l'objet d'une entente diplomatique.

C'est à lui que revient l'honneur d'avoir, pour la première fois dans les assemblées parlementaires françaises, développé l'idée d'une législation internationale du travail. Le 25 janvier 1884, en effet, au cours d'une interpellation sur la politique économique du gouvernement, il signala que la maladie chronique qui épuisait les nations modernes, c'était l'excès de la concurrence. La concurrence impitoyable que se faisaient entre elles les industries de chaque pays, avait abouti à l'abus du travail et des forces de l'homme ; le mal était général, car partout on voyait le paupérisme s'accroître dans des proportions effrayantes.

Puisque la crise est mondiale, et que l'humanité, le bon vouloir, la charité ne suffisent pas à y parer « c'est un remède social et général qu'il faut chercher sans retard, et les gouvernements ont le devoir d'y aviser » (1).

Ce remède à la crise générale, quel peut-il être, et d'où peut-il venir ? « Il y avait jadis, dans l'univers, une puissance médiatrice, c'était l'Eglise catholique, qui était reconnue, acceptée par tous : elle imposait des bornes à l'abus qu'on pouvait faire des forces de l'homme » (2). Mais aujourd'hui que le monde s'est détourné d'elle « que mettra-t-on à sa place, sinon le concert des Etats civilisés ? On fait bien des conventions internationales pour régler les lois de la guerre, on en fait pour le transport des colis postaux ; pourquoi n'en ferait-on pas pour régler les conditions du travail ?... On fait bien des congrès pour les intérêts qui captivent l'attention des hommes, pour l'électricité, pour les arts, pour la science ; pourquoi n'en ferait-on pas un pour le travail ? Voilà ce que je demande » (3).

Et rappelant les propositions faites déjà dans ce sens, mais sans succès, par la Suisse, de Mun ajoute : « Je voudrais que la France se donnât la gloire de les reprendre : il y a là une

(1) De Mun, *Discours*, T. III, p. 122.
(2) De Mun, *Discours*, T. III, p. 122.
(3) De Mun, *Discours*, T. III, p. 123.

mission capable de la tenter, d'enflammer son cœur et son génie » (1).

Comme conclusion de son discours, il proposait l'ordre du jour suivant que la Chambre refusa, d'ailleurs, d'adopter :

« Convaincue que la crise actuelle ne provient pas seule-
« ment de causes spéciales et temporaires, mais de causes
« générales et durables qui tiennent à l'ordre économique et
« moral tout entier ;

« Qu'il faut, sous peine de n'apporter comme remède qu'un
« vain palliatif, chercher avant tout à rétablir l'accord si dési-
« rable entre les deux facteurs de la production, le patron et
« l'ouvrier, et à protéger l'un et l'autre dans la mesure néces-
« saire aux intérêts du pays, contre les effets de la concur-
« rence étrangère ;

« La Chambre invite le gouvernement :

. . . .

« 2° à préparer l'adoption d'une législation internationale
« qui permette à chaque Etat de protéger l'ouvrier, sa femme
« et son enfant, contre les excès du travail, sans danger pour
« l'industrie nationale » (2).

Les faits, une fois encore, devaient venir confirmer la justesse des vues d'Albert de Mun, puisque la réglementation internationale du travail est allée se développant d'année en année. Cette réglementation a même reçu une consécration solennelle lors de la signature de la paix, puisque le traité de Versailles est le premier document diplomatique de ce genre qui contienne toute une partie réservée aux questions du travail et constituant ainsi comme la charte actuelle des travailleurs.

La section II de la XIII[e] partie de ce traité énumère les neuf principes que toutes les communautés industrielles doivent s'efforcer d'appliquer dans la réglementation du travail, autant que les circonstances spéciales dans lesquelles elles peuvent se trouver le permettent. Ces principes sont les suivants :

1° Le travail ne doit pas être considéré simplement comme une marchandise ou un article de commerce ;

2° La reconnaissance du droit d'association en vue de tous objets non contraires aux lois aussi bien pour les salariés que pour les employeurs ;

3° Le paiement aux travailleurs d'un salaire leur assurant un niveau de vie convenable tel qu'on le comprend dans leurs temps et pays ;

---

(1) De Mun, *Discours*, T. III, p. 123.
(2) De Mun, *Discours*, T. III, p. 136.

4° L'adoption de la journée de huit heures ou de la semaine de quarante-huit heures comme but à atteindre partout où il n'a pas été obtenu ;

5° L'adoption d'un repos hebdomadaire de 24 heures au minimum, qui devra comprendre le dimanche toutes les fois que ce sera possible ;

6° La suppression du travail des enfants et l'obligation d'apporter au travail des jeunes gens des deux sexes les limitations nécessaires pour leur permettre de continuer et d'assurer leur développement physique ;

7° Le principe du salaire égal, sans distinction de sexe, pour un travail de valeur égale ;

8° L'application d'un traitement économique équitable à tous les travailleurs résidant dans le pays ;

9° La nécessité pour chaque Etat d'organiser un service d'inspection qui comprendra des femmes, afin d'assurer l'application des lois et réglements pour la protection des travailleurs.

Ne retrouve-t-on pas là les principes mêmes qui, pendant trente-huit ans, ont servi de base à l'action législative d'Albert de Mun ?

Si rapide que soit l'esquisse que nous avons tracée de l'œuvre législative d'Albert de Mun, elle nous permet toutefois d'en dégager l'esprit qui l'animait et d'en mesurer l'importance et la diversité.

« M. de Mun, a pu dire M. Barthou, avec juste raison, a été « le collaborateur et parfois même le précurseur de toutes « les grandes lois ouvrières de la République avant même que « l'Encyclique *Rerum Novarum* eût tracé, avec une si admi« rable hauteur de vues, leurs devoirs sociaux aux catholi« ques. Sur ce terrain, s'il lui arrivait d'étonner et peut-être « d'alarmer ses amis, il avait la bonne fortune de se rencon« trer avec ses adversaires et de créer ainsi autour de sa per« sonne une atmosphère de déférente et unanime sympa« thie » (1).

Cette œuvre législative, de Mun l'a poursuivie, en effet, avec l'ardent désir de donner aux travailleurs la justice qu'ils réclamaient. Au Parlement, comme il le faisait ailleurs, il s'est efforcé de donner l'exemple de la générosité envers ceux qui souffraient, offrant ainsi à ses contemporains le témoignage d'une véritable intelligence des besoins de notre temps. S'il n'apportait dans les débats « ni la science d'un écono-

(1) Barthou, *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1923, p. 290.

miste, ni l'expérience d'un homme du métier » (1) il y participait pour accomplir ce qu'il regardait comme son devoir de chrétien.

L'importance de cette œuvre apparaît non seulement dans la multitude des lois auxquelles de Mun collabora avec tout son cœur, mais encore dans la sagesse des solutions qu'il préconisa pour résoudre les problèmes posés par la question sociale. « Le Parlement français avait adopté ou était à la veille d'adopter, lorsque mourut M. de Mun, tout ce qu'il avait, véritable précurseur, proposé dès les premières années de sa carrière : repos hebdomadaire, limitation des heures de travail, semaine anglaise, protection du travail des femmes à domicile, des femmes et des enfants à l'usine, assurances obligatoires contre les accidents professionnels, les maladies et la vieillesse, retraites ouvrières et paysannes » (2),

En présence de l'œuvre si féconde accomplie par de Mun, on peut s'étonner que la Chambre n'ait pas rendu un hommage plus éclatant à sa collaboration, en attachant son nom à l'une de nos grandes lois ouvrières. Sa pensée — trop souvent, il est vrai, dépouillée d'heureux correctifs — s'était réalisée dans les textes d'une loi ou d'un décret d'administration publique. La majorité n'avait garde de laisser à l'orateur catholique le bénéfice de ses interventions ; nous avons une loi Waldeck-Rousseau et des décrets Millerand, nous n'avons pas de loi de Mun.

Il en prenait généreusement son parti. Comme tel autre catholique de son école retirant, malgré la priorité du dépôt, un projet de loi devant un projet analogue issu de la gauche, il aurait dit volontiers : « Je suis comme la mère du jugement de Salomon ; j'aime mieux donner mon enfant à un autre que de le voir périr. »

---

(1) De Mun. *Discours,* T. IV. p. 80.
(2) Mgr Baudrillart, *Discours de réception à l'Académie Française.*

CHAPITRE III

LES ŒUVRES SOCIALES

Nous avons déjà eu l'occasion, en faisant l'exposé de la doctrine d'Albert de Mun, de montrer l'importance que ce dernier attachait au développement des œuvres. Les œuvres étaient, en effet, pour lui, « le terrain de manœuvre du cœur » (1) ; elles constituaient « entre les âmes un échange inégal où celle qui se donne la première est payée par celle qu'elle a conquise d'une double récompense, le bien qu'elle a fait et celui qu'elle a reçu » (2).

Les œuvres devaient ainsi permettre aux différents éléments du monde de la production cette prise de contact qui préluderait au désarmement des haines en substituant à l'antagonisme l'union des classes et la solidarité des intérêts ; pour les classes dirigeantes, elles étaient le moyen de se dévouer aux classes populaires, de connaître leurs besoins et de soulager leur misère — aux travailleurs elles fournissaient l'occasion d'un rapprochement dont le résultat fécond devait se manifester dans l'amélioration de leur condition non seulement au point de vue matériel, mais également au point de vue moral et social.

Elles étaient enfin pour de Mun la manifestation concrète de son programme fait d'action et de réalisation tangible. A quoi bon opposer au libéralisme et au socialisme une attitude purement critique et négative ? Pour les combattre victorieusement il fallait avant tout faire la preuve de la valeur pratique de la doctrine qu'on entendait servir et dont on voulait

(1) De Mun, *La Conquête du Peuple*, p. 86.
(2) De Mun, *La Conquête du Peuple*, p. 87.

assurer le triomphe ; quelle que soit sa force, en effet, la vérité ne se suffit pas à elle-même pour s'imposer ; il faut d'abord convaincre avant de vaincre, et pour convaincre, les œuvres n'étaient-elles pas un merveilleux instrument d'apostolat et de conquête ?

Et l'on comprend qu'en terminant sa brochure sur « La conquête du Peuple », comme Danton commandant l'audace, de Mun, à son tour, se soit écrié : « Des œuvres, encore des œuvres et toujours des œuvres » (1).

De Mun ne s'est pas contenté de faire à ses contemporains l'apologie des œuvres ; réalisateur par-dessus tout, il a fondé l'Œuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers, qui a connu, notamment à la fin du XIX[e] siècle, une prospérité très grande, et, après avoir créé les Cercles d'Etudes, il a jeté les bases de l'Association Catholique de la Jeunesse Française.

Ces œuvres constituent les fondations immédiates : elles ont permis l'éclosion d'œuvres subséquentes que les besoins du moment et les circonstances ont rendues opportunes ; nous voulons parler :

— Des Secrétariats sociaux ;

— De la Confédération Française des Travailleurs chrétiens ;

— Des Semaines sociales ;

— De l'Action Populaire.

Ces œuvres sont en quelque sorte l'efflorescence de l'action sociale d'Albert de Mun ; s'il n'en a pas été le fondateur direct du moins en a-t-il préparé la création et en est-il demeuré l'inspirateur.

§ I[er]. — LES FONDATIONS IMMÉDIATES

I. — L'ŒUVRE DES CERCLES CATHOLIQUES D'OUVRIERS.

L'Œuvre des Cercles fut fondée à Paris, le 25 décembre 1871, par un groupe de catholiques à la tête desquels se trouvaient Albert de Mun et de la Tour du Pin ; préoccupés de la régénération patriotique et sociale de la France, tous deux, au cours de leur captivité en Allemagne, en avaient entrevu le principe et conçu l'idée générale, mais il fallut les circonstances spéciales que nous allons relater pour permettre à de Mun d'en jeter les fondements définitifs.

L'Œuvre des Cercles se rattache à ce mouvement des œuvres ouvrières catholiques (patronages et cercles) qui, à la fin

(1) De Mun, *La Conquête du Peuple*, p. 93.

du second empire, avaient été créées en France. En 1856, un prêtre d'Angers, l'abbé Le Boucher, avait fondé un bulletin intitulé : « Le Jeune Ouvrier », lequel était destiné à devenir l'organe des directeurs d'œuvres ; le 31 août 1858, il prenait l'initiative de rassembler à Saint-Laud, sa paroisse, un premier congrès, qui comprenait vingt-cinq apôtres s'occupant plus spécialement des jeunesses ouvrières. Cette réunion tenait en germe l'Union des Œuvres ouvrières Catholiques, qui fut régulièrement constituée à Nevers le 4 Septembre 1871 et qui fut longtemps présidée par Mgr de Poterat, décédé depuis quelques mois.

Parmi ces apôtres se trouvait Maurice Maignen, des Frères de Saint-Vincent de Paul, qui avait fondé au boulevard Montparnasse, avant 1870, un Cercle de Jeunes Ouvriers ; ce cercle était une annexe du grand patronage d'apprentis de Nazareth.

Sans doute, entre le cercle et le patronage subsistait un lien étroit, mais alors que dans celui-ci, composé d'enfants et de jeunes gens, le directeur demeurait le maître absolu de la discipline et de l'administration, celui-là par contre ne comprenait que des ouvriers ayant terminé leur apprentissage et était gouverné et administré par un président et des conseillers ouvriers désignés par leurs camarades. Le caractère catholique de l'œuvre était attesté par la présence d'un aumônier.

Ainsi, comme le fera remarquer de Mun, le Cercle de Montparnasse avait cette particularité qu'à « l'ancienne forme du patronage il substituait une organisation nouvelle dont l'objet était de prolonger, des enfants aux jeunes hommes, l'action tutélaire de l'apostolat chrétien en faisant appel à leur propre initiative ». « Tout le mouvement social de notre temps, observe-t-il, était en germe dans cette conception » (1).

De Mun fut appelé par un concours de circonstances providentiel à entrer en rapport avec le directeur de ce Cercle ; ce dernier préoccupé de l'avenir de son œuvre que la guerre et les événements de la commune avaient quelque peu compromis, cherchait des hommes de bonne volonté susceptibles de s'intéresser à son sort. C'est dans ces conditions qu'il vint trouver au Louvre, dans le Cabinet de service du général de Ladmirault, Gouverneur de Paris, le lieutenant Albert de Mun.

On connaît la page émouvante dans laquelle de Mun nous rapporte l'entretien qui devait avoir une action déterminante sur sa vocation sociale. « Maignen ne parlait plus de son Cercle, il parlait du peuple et il parlait des riches. Il ne deman-

(1) De Mun, *Ma Vocation sociale*, p. 58.

dait pas l'aumône, il enseignait l'amour et il ordonnait le dévouement. Nous étions debout près de la fenêtre : entre les arcades, la ruine prodigieuse du château des Tuileries dressait tragiquement son dôme crevé et ses murailles calcinées. L'homme de Dieu les montrait : Oui, disait-il, cela est horrible, cette vieille demeure des rois incendiée, ce palais détruit où tant de fêtes éblouirent les yeux. Mais qui est responsable ? ce n'est pas le peuple, le vrai peuple, celui qui travaille, celui qui souffre..., mais celui-là, qui de vous le connaît ?... Ah ! les responsables, les vrais responsables c'est vous, ce sont les riches, les grands, les heureux de la vie qui se sont tant amusés entre ces murs effondrés, qui passent à côté du peuple, sans le voir, sans le connaître, qui ne savent rien de son âme, de ses besoins, de ses souffrances ?... Moi, je vis avec lui et je vous le dis de sa part : il ne vous hait pas, mais il vous ignore comme vous l'ignorez. Allez à lui, le cœur ouvert, la main tendue et vous verrez qu'il vous comprendra » (1).

Comme le fera observer Mgr Baudrillart, dans son discours de réception à l'Académie Française : « Le cœur du soldat chrétien était à jamais conquis, son avenir décidé, l'Œuvre des Cercle fondée ».

Le 10 décembre 1871, de Mun, en uniforme, se rendait au Cercle de Montparnasse, et là, prenant contact avec des ouvriers qui l'accueillaient par leurs applaudissements, il prononçait son premier discours. « Les yeux de ces ouvriers parisiens, écrira-t-il, fixés sur les miens, faisaient vibrer tout mon être ; un souffle surnaturel traversait la petite salle où s'enfermait le mystérieux dialogue de nos cœurs... Je croyais prononcer la formule d'un pacte solennel ; sans le savoir, irrésistiblement, je me donnais tout entier » (2).

Ce fut à la suite de cette rencontre qu'Albert de Mun résolut, non seulement de sauver le cercle de Montparnasse, mais d'en « fonder de semblables dans tous les quartiers de Paris, en commençant par les plus populaires, par Belleville, par Montmartre encore frémissante de l'insurrection vaincue, là même où la question sociale, faite de colère et d'injustice, d'égoïsme et de révolte, s'était, dans un éclair, dressée... » (3).

Quelques jours plus tard, réuni avec quelques amis, il constituait un « Comité pour la fondation des Cercles Catholiques d'Ouvrier dans Paris ». « *L'Appel aux hommes de bonne volonté* » qui en était le manifeste, proclamait leurs idées.

Conformément au désir qu'il avait exprimé, le premier

---

(1) De Mun, *Ma vocation sociale*, p. 61-62.
(2) De Mun, *Ma Vocation sociale*, p. 64.
(3) De Mun, *Ma Vocation sociale*, p. 67.

cercle fut fondé à Belleville, le 7 avril 1872. Cet événement prend à ses yeux une importance qu'il entend souligner « non seulement parce que l'œuvre commença ce jour-là à manifester sa vie autrement que par des déclarations, mais parce qu'il fut le point de départ du grand mouvement social qu'elle à déterminé » (1).

Cette fondation fut le signal d'une active propagande : de Mun, plein d'enthousiasme, distribue dans Paris des tracts et y donne des conférences ; il parcourt le pays, organisant des réunions publiques et contradictoires. Bientôt l'Œuvre des Cercles cesse d'être exclusivement parisienne et prend pied en province : Lyon, à la voix de ce nouvel Ozanam, fonde à son tour deux cercles (Déc. 1872).

A Paris, des cercles sont créés successivement dans le quartier de Montmartre, de Vaugirard, du faubourg St-Antoine, de la Villette, de Passy et des Batignolles. En 1873, de Mun entreprend « son tour de France » soit pour encourager les fondations, soit pour présider l'inauguration d'un Cercle.

Le 15 Mai 1873 a lieu la première assemblée générale de l'Œuvre des Cercles : 350 membres y assistent venant de toutes les régions de France.

En même temps que s'effectue la propagande extérieure s'opère un travail en profondeur indispensable à la vitalité de l'œuvre ; en présence de l'ampleur prise rapidement par le mouvement, il fallait des cadres, une discipline, et une direction. Un Secrétariat Général, divisé en sections, est constitué ; la France est partagée en zônes suivant les anciennes circonscriptions provinciales et groupées d'après leur étendue. Dans chaque ville on institue un comité local composé de personnes appartenant à l'élite de la société et chargé de soutenir et de développer les œuvres. Ces différents organes reliés hiérarchiquement entre eux et avec Paris, assuraient une « fraternité » qui était « la force de l'œuvre et son aliment » (2).

Le 15 décembre 1876 paraissait le premier numéro de « L'Association Catholique » qui était l'organe de l'Œuvre et dont la publication devait être suspendue quelques années plus tard.

Afin de resserrer les liens unissant les membres de l'Œuvre, de Mun, sur le conseil de Maignen, créa pour les sociétaires ouvriers un livret-diplôme qui contenait, avec des conseils pieux et pratiques, l'indication de toutes les villes où existait un cercle catholique d'ouvriers ; ce livret était remis solen-

(1) De Mun, *Ma Vocation sociale*, p. 110.
(2) De Mun, *Ma Vocation sociale*, p. 137.

nellement — il constituait pour son titulaire une sorte de passeport, lui permettant partout où il le présentait d'être reçu par les membres du cercle local « en ami et en frère » (1)

Un diplôme d'adhésion était remis aux membres de l'Œuvre appartenant à la classe élevée.

Certaines pratiques religieuses (prières, communion, retraite, pèlerinage) étaient instituées dans le but d'affermir le lien religieux de l'Œuvre.

Comme l'indique A. de Mun, le pèlerinage de Notre-Dame de Liesse, qui fut choisie comme patronne de l'Œuvre (17 août 1873), marque la fin de l'histoire de la fondation des Cercles Catholiques d'Ouvriers.

But de l'Œuvre. — L'Œuvre des Cercles a pour but de créer, au nom de la doctrine évangélique, et en vue de la justice et de la paix sociale, une collaboration fraternelle entre la classe

L'Œuvre entend d'abord demeurer fidèle aux principes évangéliques ; elle proclame son indéfectible soumission aux enseignements de l'Eglise, notamment en tout ce qui regarde l'ordre social dont elle aspire à préparer la restauration chrétienne dans les formes qu'elle se préoccupe toujours d'adapter aux besoins des temps et des lieux. C'est pourquoi ses membres, entendant mettre leur vie en conformité absolue avec leurs principes directeurs, s'associent entre eux par un lien de prière commune et de pratique religieuse et s'efforcent de développer en eux la vie spirituelle, par l'habitude de la messe, de la communion fréquente, et par une retraite fermée suivie tous les ans, en commun.

« Notre lien religieux, dira de Mun en parlant de l'Œuvre, a été sa sauvegarde » (2).

L'Œuvre ayant en vue le rétablissement de la justice et de la paix sociale, elle estime que l'organisation corporative fondée sur le droit d'association, est le moyen le plus propre à la réalisation de la réforme sociale. Son activité est donc orientée vers l'organisation corporative qu'elle s'efforce de réaliser ou de préparer dans les institutions qu'elle crée.

Ces institutions ont pour forme originelle le Cercle Catholique qui est un foyer d'apostolat chrétien et social où les travailleurs et ceux qui ont reçu plus largement les dons de la Providence préparent cette union des cœurs et des intérêts qui, en se substituant à l'antagonisme des classes, s'épanouira

---

(1) De Mun, *Ma vocation sociale*, p. 138.
(2) De Mun, *Ma vocation sociale*, p. 95.

dans l'organisation corporative. Le Cercle est donc le vestibule du syndicat professionnel.

Le Cercle Catholique d'Ouvriers nous apparaît donc avec un double caractère religieux et social.

Par définition, il est d'abord un groupement catholique. Comme l'expliquait Maignen, dans le rapport qu'il présentait à la première Assemblée Générale de l'Œuvre, en Mai 1873, le Cercle doit recruter ses éléments principaux non pas parmi les ouvriers éloignés de la pratique, mais parmi ceux qui sont demeurés les plus fidèles à leur foi ; car, créé avant tout pour les ouvriers catholiques, le Cercle entend défendre surtout ces derniers contre la propagande révolutionnaire. Sans doute les ignorants ou ceux qui ont été trompés ne seront pas exclus, mais le Cercle entend être une institution nettement catholique pour demeurer fidèle à sa devise : « *In hoc signo vinces* ».

Le Cercle est, de plus, un centre de pacification sociale en ce sens qu'il prépare le rapprochement et la coopération de ces facteurs de la production que sont les patrons et les ouvriers.

Depuis la désorganisation des cadres sociaux, opérée par la Révolution, le monde du travail s'efforce de retrouver son équilibre disparu ; sans doute, la loi de 1884, complétée par celle de 1920, en autorisant la libre constitution des syndicats, a permis de pallier dans une certaine mesure à cet état de choses. L'Œuvre voit dans le syndicat un organisme essentiellement professionnel et c'est pourquoi, d'une part, elle travaille à le pénétrer d'esprit vraiment chrétien afin de faire mieux comprendre aux patrons et aux ouvriers leurs devoirs réciproques, la communauté de leurs intérêts, ensuite, d'autre part, elle essaie de dissiper les préventions qui subsistent encore contre cette réforme sociale, aussi bien dans l'esprit de certains patrons que dans celui de certains ouvriers.

Les ouvriers ne comprennent pas toujours les avantages professionnels du syndicat : accaparé par les éléments extrémistes, le mouvement syndical orienté vers la politique, a pris rapidement une forme révolutionnaire qui en dénature le sens ; pour beaucoup, le mot Syndicalisme est synonyme de « guerre aux patrons ». On comprend dès lors que de nombreux ouvriers soient restés sur la réserve et que beaucoup de patrons tiennent encore les syndicats en méfiance.

Le Cercle doit travailler à dissiper ces malentendus et s'efforcer de ramener le mouvement syndical dans ses voies pacifiques en le maintenant uniquement sur le terrain professionnel.

Le double caractère religieux et social du Cercle d'Ouvriers

en fait nécessairement le groupement d'une élite religieuse d'une part, professionnelle d'autre part.

Comme l'écrivait de Mun, il ne suffit pas que « par le consentement des ouvriers eux-mêmes qui s'y réfugient comme dans un port abrité des tempêtes, le Cercle devienne une maison familiale où s'exercera l'autorité paternelle d'un directeur aimé » ; il doit « être un centre de vie animée par l'initiative des travailleurs eux-mêmes, d'études professionnelles cultivées avec l'amour passionné du métier, d'idées sociales laborieusement acquises et courageusement propagées au dehors » (1).

Le Cercle doit donc être un foyer contribuant à développer l'esprit religieux et l'éducation syndicale. La formation des élites prend à ses yeux une importance considérable. « C'est par l'action des élites, déclarait M. Duthoit dans la leçon d'ouverture de la Semaine Sociale de Metz (1919), que les ouvriers organisés participeront non seulement à la fixation des conditions de leur travail, mais à l'orientation économique du pays dans les Chambres du Travail, à l'amélioration de la technique industrielle dans les conseils d'usine : ils doivent se préparer à la gestion des entreprises là où c'est possible ».

Pour former une élite agissante, convaincue et capable de convaincre, la direction du cercle d'ouvriers s'attache à favoriser, d'une part, la formation religieuse, la pratique en commun et l'apostolat extérieur de ses membres, et, d'autre part, à éveiller leur initiative personnelle et à renforcer leur valeur professionnelle.

La formation religieuse est assurée par la prédication et elle est complétée par le cercle d'études religieuses grâce auquel l'ouvrier qui a appris la vérité apprend à son tour à la communiquer. Les retraites constituent la véritable école de formation de l'élite ouvrière. Comme l'écrit de Mun : « Là seront trempés dans la robuste éducation de l'âme et de l'esprit, des caractères que rien ne peut ensuite ébranler ; là, dans l'élan d'une piété chevaleresque, de généreuses résolutions changeront des chrétiens timides en apôtres ardents ; là se concluront, dans l'intimité de longues causeries, des amitiés fécondes dont l'étroite communauté des idées fera le lien indestructible » (2)

La pratique en commun renforcera chez les ouvriers le sentiment de leur groupement professionnel et constituera en quelque sorte l'apprentissage de l'association.

---

(1) De Mun, *Réforme nécessaire.* Art. du *Gaulois,* 31 janv. 1912.
(2) Reverdy, *La Direction chrétienne et sociale d'un cercle,* p. 23.

Le Cercle, enfin, s'attachera à devenir un centre d'apostolat de l'ouvrier par l'ouvrier. Sans doute, pour être un apôtre il faut non seulement une éducation du cœur que la formation religieuse prépare, mais il faut aussi une éducation de l'intelligence. Et c'est pourquoi le Cercle d'études sociales doublera le cercle d'études religieuses afin de donner à l'ouvrier les éléments doctrinaux indispensables à la propagation de la doctrine.

« Dans notre temps de lutte et de discussion, écrivait de Mun en 1912, l'influence appartient à ceux qui sont armés pour les soutenir, non seulement avec vigueur, mais avec compétence. Je suis souvent frappé de la connaissance des questions ouvrières, de la richesse de documentation que les socialistes, membres des syndicats, simples travailleurs, apportent à l'appui de leurs idées et mettent au service de leur passion. Ils ont étudié. On n'étudie pas assez dans nos cercles ; on n'étudie pas surtout assez professionnellement, si je puis m'exprimer ainsi. La conquête des âmes et des intelligences populaires ne peut se faire que par les travailleurs eux-mêmes parce qu'eux seuls en connaissent bien les aspirations et les tendances. Pour qu'ils deviennent des conquérants, il faut que leur formation intellectuelle et morale leur en donne la force et l'autorité. C'est à nous de la leur faciliter, et c'est l'objet trop souvent oublié des œuvres sociales » (1).

Le peuple en France suit les courants intellectuels ; il se laisse guider par les élites et c'est pourquoi le cercle ouvrier s'attache à en former. « C'est l'aboutissement de la direction du Cercle, d'amener ainsi les ouvriers d'élite dont elle a fortifié le catholicisme et éveillé l'esprit d'apostolat, éclairé la mentalité sociale, jusqu'à la porte du syndicat catholique où ils trouveront le champ d'exercice de leurs qualités professionnelles » (2)

Organisation générale de l'Œuvre. — L'action de l'Œuvre des cercles s'exerce sous la direction d'un comité général dit *Comité de l'Œuvre,* et par des associations catholiques organisées en comités locaux.

Le Comité général veille au maintien de l'esprit de l'œuvre afin d'en sauvegarder l'unité ; les comités locaux se préoccupent des associations ouvrières rattachées à l'œuvre et s'efforcent d'en créer de nouvelles sous la forme la plus appropriée aux besoins locaux. (Cercles, syndicats, secrétariats du peuple, etc...)

---

(1) Reverdy, op. cit., pp. 26-27.
(2) Reverdy, op. cit, p. 29.

L'organe de la direction est le Secrétariat Général (1). Il est assisté par quatre chefs de section, ayant chacun une responsabilité propre, pour la part d'action dont ils sont chargés.

Les attributions de chaque section sont les suivantes :

1re Section : la propagande générale de l'œuvre ;

2e Section : les fondations.

Son action se répartit entre les diocèses qui, avec les provinces qui les groupent, forment des régions ou zônes. La direction est exercée dans chaque zône sous l'autorité du chef de la 2e Section par un secrétaire de zône, par des secrétaires provinciaux et diocésains.

3e Section : l'administration ;

4e Section : l'enseignement.

Cette section comprend :

a) le Conseil des Etudes, composé de prêtres ou de religieux, de penseurs, de sociologues et d'économistes qui s'attachent à fixer la doctrine sociale de l'Œuvre en la fondant sur les principes évangéliques.

b) les Commissions industrielle et agricole. Comme l'œuvre élabore une doctrine en vue d'applications pratiques, ces commissions, composées de professionnels, indiquent en connaissance de cause les nécessités et les possibilités des divers milieux du monde économique.

L'Œuvre des Cercles a eu longtemps pour organe « L'Association Catholique » à laquelle M. Barthou s'est plu à rendre l'hommage suivant : « A cette tâche de la reconstitution du corps professionnel, l'Association Catholique a apporté le concours d'une doctrine sûre d'elle-même et d'une rare et enviable ténacité d'efforts ».

L'organe actuel de l'Œuvre est constitué par un bulletin mensuel.

Quels ont été les résultats pratiques obtenus par l'Œuvre des Cercles ?

A la clôture de la troisème Assemblée des Cercles d'Ouvriers, le 22 Mai 1875, de Mun, après une inlassable propagande, pouvait citer les chiffres suivants, attestant le développement pris par l'Œuvre :

130 Comités ;

150 Cercles ;

18.000 membres, dont 15.000 ouvriers.

M. Barthou, dans la conférence qu'il donnait à Bruxelles en 1923 commentait ainsi les déclarations d'Albert de Mun :

---

(1) 29, rue de Lourmel, Paris.

« Le discours de M. de Mun fut à la fois un compte rendu et un programme. L'orateur se félicite des résultats obtenus : ne faut-il pas être optimiste dans l'action ? Mais à distance on est frappé de la part d'illusion qu'il y avait dans l'enthousiasme de cette foi agissante. Certes, les cent trente comités de l'Œuvre et ses cent cinquantes cercles n'étaient pas une quantité négligeable, mais sur huit millions d'ouvriers combien avaient répondu à l'appel adressé dès 1871 aux hommes de bonne volonté ? Environ quinze mille — c'était peu pour un grand, si grand effort » (1).

Une telle appréciation des premières statistiques de l'Œuvre semble impliquer une connaissance imparfaite du but que celle-ci poursuivait ; il n'a jamais été dans la pensée d'Albert de Mun de faire entrer la masse des travailleurs dans les Cercles d'ouvriers. Nous ne croyons pas qu'il ait jamais caressé cet espoir, car ce qu'il voulait, c'était simplement que dans les Cercles se formât une élite professionnelle, sociale et chrétienne et que cette élite rayonnât à son tour en exerçant une influence dirigeante dans les milieux ouvriers. Comme le précise si bien M. Flornoy, « la formation et l'utilisation des élites, voilà tout le programme passé et futur de notre Œuvre » (2).

En 1900, l'Œuvre obtenait à l'Exposition Universelle un grand prix, et, dans la notice qu'elle publiait à cette occasion on pouvait lire : « Depuis l'origine, il a été créé :

418 Cercles et associations professionnelles comptant 60.000 membres ;

136 Syndicats agricoles comprenant 42.500 adhérents ;

77 Syndicats de l'aiguille ou associations chrétiennes de mères de famille groupant à peu près 9.000 ouvrières.

Et de Mun, commentant ce bilan, ajoutait : « Tel fut en 30 ans, sans parler des multiples œuvres inspirées de son esprit ni du mouvement d'idées qu'elle a déterminé, le résultat direct de l'effort entrepris par l'Œuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers » (3).

A l'heure actuelle l'Œuvre groupe 400 fondations et 20.000 adhérents, parmi lesquels se trouvent plus d'employés que d'ouvriers proprement dits. Parmi les fondations faites par l'Œuvre se trouvent de nombreux syndicats industriels, féminins et agricoles.

Car, il convient de signaler à ce propos que c'est à l'Œuvre qu'est dûe l'initiative de la fondation des syndicats agricoles ;

---

(1) Barthou, *Revue des Deux-Mondes*, p. 281-282.
(2) *Lettre à l'auteur.*
(3) De Mun, *Ma vocation sociale*, p. 278.

après en avoir lancé les plus puissants, l'Œuvre a eu le tort d'en abandonner la formation et la direction. L'élan donné par ces collaborateurs de l'Œuvre que furent : Milcent, Delalande, de Gailhard-Bancel, n'a pas été suffisamment soutenu par celle-ci, qui, prise dans l'engrenage des lois ouvrières, des conflits professionnels et de l'étude des lois ouvrières, a cru bon de se spécialiser dans l'apostolat ouvrier.

L'Œuvre s'est également attachée à organiser les secrétariats du peuple qui sont des bureaux permanents où les ouvriers pauvres trouvent gratuitement aide, conseil et secours pour tous leurs besoins, notamment au point de vue juridique ou médical. Le Secrétariat du peuple tient en germe le Secrétariat Social.

Que faut-il penser de ces résultats ? Si intéressantes que puissent être les statistiques, il ne faut pourtant pas se borner à dresser la liste des fondations et à additionner le nombre des adhérents, si l'on veut se faire une idée des résultats obtenus par l'Œuvre des Cercles. L'Œuvre, ne l'oublions pas, se soucie moins de la quantité que de la qualité de ses sociétaires et de leur aptitude à l'apostolat ; elle préfère grouper un « pusillus grex » de vaillants que de rassembler une cohue de joueurs de manille se réunissant dans un « cabaret chrétien ».

Toutefois, après une efflorescence rapide et magnifique, l'Œuvre semble aujourd'hui à son déclin. Quelles peuvent être les causes de cet état de choses ?

M. Flornoy, chef de la Propagande actuel de l'Œuvre, nous en indique trois dans le rapport qu'il a présenté à l'Assemblée Générale de 1913.

— Concurrence d'œuvres similaires ;
— Création des bureaux et des comités diocésains ;
— Difficulté de recrutement.

Une œuvre aussi active que celle que fut à ses débuts l'Œuvre des Cercles ne pouvait pas manquer d'élargir le champ de l'apostolat chrétien et de l'ouvrir aux bonnes volontés et aux initiatives que sa propagande et la vulgarisation de ses idées devait susciter.

Au lendemain de la loi de 1884, notamment, de multiples groupements sont nés en dehors des cercles : « Réjouis, certes, par cette moisson issue de nos semailles, par cet afflux de troupes de moissonneurs même recrutés en dehors de nos foyers, gênés cependant par la diversité des bonnes volontés qui s'improvisaient, nos Comités plutôt que de s'attarder à des luttes de préséance et d'invoquer le privilège de l'ancienneté prirent une attitude discrète et abandonnant l'espoir de

vastes conquêtes concentrèrent leur effort sur des fondations déjà anciennes » (1).

Et c'est ainsi que certains comités disparurent et que d'autres, loin de continuer à propager, crurent de leur devoir de devenir des agents de conservation et non plus de conquête. « Toute œuvre, dira fort justement M. Flornoy, dont le programme triomphe et crée des adeptes, voit à la centralisation première du petit nombre succéder l'éparpillement fatal du grand nombre » (2).

Cette concurrence s'est manifestée par ailleurs en un sens différent.

Lorsque Albert de Mun proposa tout au début de l'œuvre de constituer sous les auspices de celle-ci un faisceau puissamment organisé des œuvres ouvrières catholiques existant alors en France, il se heurta à l'opposition et parfois à l'hostilité de ceux qui entendant par-dessus tout sauvegarder leur autorité et leur influence ne voulaient rien sacrifier de leur autonomie ; ceux-là défendirent jalousement leur indépendance en dénonçant les prétentions d'Albert de Mun à l'hégémonie. Une fois de plus le vieil esprit individualiste, si propre au tempérament français, s'était dressé contre ceux qui cherchaient à l'étouffer.

La création des comités diocésains ne fut pas sans paralyser le développement de l'Œuvre.

Au lendemain de la Séparation, Pie X souhaita que les œuvres qui comptaient parmi les forces vives des diocèses, fussent remises entre les mains des Evêques et du Clergé ; c'est ainsi que furent constitués les Bureaux et les Comités diocésains dont l'action et la direction se substituèrent dans une certaine mesure à celles du Secrétariat Général et du Comité Central de l'Œuvre.

L'Œuvre des Cercles se soumit dès le début aux désirs du Souverain Pontife et ne refusa jamais sa collaboration lorsque celle-ci lui fut demandée. On comprend, toutefois, qu'en présence de la hiérarchie religieuse que l'Œuvre entend respecter par dessus tout et servir, son Secrétariat soit dans une certaine mesure, paralysé, démuni et désorienté ; l'action diocésaine préoccupée, d'autre part, un peu exclusivement des écoles libres et de la constitution de patronages, a involontairement et peut-être inconsciemment contribué à ralentir les entreprises dans l'ordre social.

Enfin, à ces deux causes s'ajoute la difficulté du recrute-

---

(1) Flornoy, *Le Rôle des Comités de l'Œuvre en province.*
(2) Flornoy, op. cit., p.. 5.

ment. Les jeunes hommes de la génération actuelle, contraints par les exigences matérielles de la vie de rechercher des carrières lucratives, ne peuvent plus comme jadis le faisaient leurs aînés, consacrer une grande partie de leur temps et de leurs loisirs aux œuvres sociales qui exigent un effort continu, inlassable, une abnégation, un dévouement et un esprit de sacrifice absolus.

De plus, les jeunes n'aiment guère travailler avec « les vieux » dont les rangs ont d'ailleurs été clairsemés ; ils ont l'enthousiasme facile, ils aiment les joyeuses imprudences que réfrène l'expérience de leurs aînés ; ces derniers, jaloux de leurs pouvoirs, n'entendent guère les partager, et l'on comprend que l'accord entre les deux mentalités, ne se fasse pas sans quelque difficulté.

Au cours de la semaine sociale de Metz en 1919, M. Maurice Deslandes, dans sa leçon sur l'Œuvre d'Henri Lorin, faisait, à propos de l'Œuvre des Cercles, la remarque suivante qui n'est peut être pas sans justesse : « L'Œuvre des Cercles, inspirée par le noble idéal de la fraternité, ne tenait pas assez compte des faiblesses humaines, de l'extrême difficulté de la pénétration, de la fusion des classes, de ce qu'avaient d'artificiel ces rapprochements qui ne procédaient pas de relations naturelles, issues de la vie mais de rencontres décrétées ».

L'Œuvre des Cercles est intimement liée à la question de l'organisation professionnelle. Tout mouvement comporte une série d'étapes ; or, le mouvement professionnel a dépassé l'étape des Cercles. Au début, de Mun voulait opérer le rapprochement des classes qui devait s'épanouir professionnellement dans les syndicats mixtes : aux syndicats mixtes ont été préférées des formations parallèles se réunissant au sommet par des conseils.

Le développement démocratique, qui poussait en ce sens, ne correspondait plus, par ailleurs, à cet esprit paternaliste qui caractérisait les Cercles et que nos mœurs ont rejeté. De Mun s'en est rendu parfaitement compte et il a compris que l'Œuvre des Cercles appelait sinon une « transformation » du moins une « réforme ».

Dans un article qu'il adressait au « Gaulois » et que ce journal reproduisait le 31 Janvier 1912, il a précisé et développé ce qui constitue, en quelque sorte, sa pensée dernière.

Déclarant qu'il « ne peut pas y avoir d'organisation chrétienne du travail, ni de régime corporatif sans associations ouvrières autonomes, c'est-à-dire se gouvernant elles-mêmes », il se demande si les « Cercles Catholiques » ont « dans la pratique habituelle toujours répondu à cette large

conception de l'avenir » et s'ils ont « toujours préparé le progressif épanouissement des institutions corporatives ».

Bien souvent, écrivait-il, « par le consentement des ouvriers eux-mêmes... le Cercle devient une maison familiale où s'exerce l'autorité paternelle d'un directeur aimé, au lieu d'être un centre de vie animé par l'initiative des travailleurs eux-mêmes ». Cette vie trop personnelle, trop intime des Cercles, a détruit en eux toute préoccupation de propager la vérité sociale. Or, « la conquête des âmes et des intelligences populaires ne peut se faire que par les travailleurs eux-mêmes, parce qu'eux seuls en connaissent bien les aspirations et les tendances ». Pour les préparer à cette œuvre d'apostolat, il faut former des élites ; mais « ces élites, ce n'est pas seulement par les cours, les leçons et les études qu'elles pourront se former ; c'est aussi et peut-être surtout par le développement de l'esprit d'initiative. C'est pourquoi le Cercle ne doit pas être un patronage prolongé où l'autorité directrice suffit à tout, règle tout, décide de tout, mais une véritable association ouvrière, gouvernée et administrée par ses membres eux-mêmes. Cela était bien dans nos esprits à l'origine. Cela était bien dans les Cercles portant la trace de cette pensée très sincère ; mais il y a quarante ans, nul n'aurait osé, n'aurait cru pouvoir, sans danger , s'y livrer pleinement. L'intiative ouvrière et le sentiment de la responsabilité qui découle du « self gouvernement » ont été presque inévitablement étouffés par les habitudes, les préjugés et les règlements imposés. L'esprit individualiste a dominé l'esprit d'association... Nous aimons les travailleurs d'un cœur très loyal et très désintéressé. Je demande que nous les aimions *plus fraternellement que paternellement,* je demande que nous les aimions avec une pleine et large confiance en eux. »

Il ne semble pas que l'Œuvre des Cercles se soit « réformée » comme lui demandait de le faire son fondateur, à la veille de sa mort, et c'est peut-être bien, parce qu'à la différence de certaines institutions de date plus récente, elle n'a pas suffisamment tenu compte des idées légitimes que développe chez les ouvriers l'esprit démocratique, qu'elle apparaît aujourd'hui à son déclin.

Toutefois il y a une justice à lui rendre.

Elle a contribué à lancer en France, au point de vue social, des idées justes et généreuses qui se sont répandues dans une foule d'œuvres contemporaines.

L'Œuvre a été en France, au XIXe siècle, le foyer du catholicisme social, et l'on comprend que M. Eblé ait pu écrire fort justement : « L'Œuvre des Cercles marque non les origines,

mais le point de départ du développement du catholicisme social » (1).

II. — LES CERCLES D'ÉTUDES

Avant d'aborder l'examen de l'Association Catholique de la Jeunesse Française, nous voudrions dire un mot des Cercles d'Etudes qui furent une création directe de l'Œuvre des Cercles catholiques d'Ouvriers, et qui sont à la base de la plupart des œuvres sociales.

On donne le nom de Cercles d'Etudes à des groupements de personnes appartenant à des milieux sociaux différents, et qui se réunissent pour étudier en commun les questions d'actualité, et plus spécialement les questions d'ordre religieux, économique et social.

Le but du Cercle d'Etudes est de procurer à ses membres une formation intellectuelle et morale qui leur permette d'aborder, avec quelque chance de succès, le terrain de l'action, car les meilleures volontés sont en effet vouées à l'impuissance si elles ne sont éclairées par une culture appropriée ; cette formation, d'ailleurs, permet de créer une pépinière d'auxiliaires capables d'assurer le fonctionnement des institutions et de contribuer au développement des œuvres inspirées par la doctrine catholique sociale. Et c'est pourquoi si le programme des études qui sont poursuivies dans les Cercles correspond en principe au but que ces derniers se proposent d'atteindre, il ne saurait, toutefois, être exclusif.

Le Cercle d'Etudes est une institution qui peut ainsi s'adapter à tout groupement où l'on veut faire de l'étude sous une forme coopérative, c'est-à-dire une étude, non reçue d'un professeur, mais faite par les membres eux-mêmes.

Les Cercles d'Etudes ont été créés et lancés par l'Œuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers qui leur ont fourni leurs premiers cadres et les organismes nécessaires à la vulgarisation de la doctrine sociale, dans les milieux d'ouvriers et d'employés. Il convient, à ce propos, de réfuter cette erreur trop souvent répandue d'après laquelle les Cercles auraient été inaugurés en dehors de l'Œuvre et se seraient développés en marge d'elle et presque contre elle. C'est M. Flornoy qui, personnellement avec Léon Harmel, alors que ce dernier était président de l'Œuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers, a

---

(1) EBLÉ, *Les Ecoles catholiques d'Economie politique et sociale en France*, pp. 140-141.

créé les premiers cercles, et contribué à propager ces groupements spéciaux.

Les Cercles d'Etudes sont de simples groupements qui, généralement, ne connaissent pas les conditions étroites d'admission des membres, les obligations religieuses, les statuts légaux et les divers organismes (conseil intérieur, cotisation, élections, etc...) qui s'imposent aux Cercles d'Ouvriers ; ces derniers sont en quelque sorte des maisons solidement construites, dont la distribution et l'ornementation ont été particulièrement soignées. Les Cercles d'Etudes sont plutôt une sorte de « campement » qui ne vise ni à la durée définitive, ni à une existence compliquée ou variée : on s'y réunit pour étudier ou agir sans « construire un édifice » ; leur développement s'est toujours effectué en ordre dispersé ; ils sont demeurés isolés les uns des autres et jamais aucun lien fédératif ne les a réunis.

Leur rôle et leur utilité n'en sont pas moins incontestables, encore qu'il soit difficile de les préciser car les résultats obtenus sont essentiellement d'ordre moral. Créés à une époque où les questions ouvrières étaient loin de préoccuper les esprits, ils ont contribué dans une large mesure à faire naître ce sens social et cet esprit professionnel à l'épanouissement desquels nous assistons aujourd'hui ; agissant par la plume et par la parole, leurs membres ont montré que l'avenir du pays était l'enjeu de la bataille qui se livrait sur le terrain social ; ils ont constitué une pépinière d'apôtres, et, de leurs rangs, est sortie une élite convaincue et éclairée qui s'est imposée parmi les dirigeants des œuvres syndicalistes, mutualistes ou coopératives. Ils ont su témoigner à l'Œuvre des Cercles, qui les avait suscités, une reconnaissance filiale en lui fournissant ses meilleurs auxiliaires.

« Ils ont mis la question ouvrière à l'ordre du jour ; ils ont « rallié à la cause sacrée des malheureux les sympathies du « pays ; ils ont rappelé à une génération qui voulait les igno- « rer les droits et les devoirs du travail et les responsabilités « de la richesse ; ils ont posé les bases d'une organisation « morale de l'industrie ; ils ont enfin adouci bien des haines « et pansé bien des plaies, et s'ils n'ont pas tout fait, s'ils « n'ont pas vaincu le mal, c'est qu'il était immense et intime- « ment lié à un état de choses général en face duquel l'initia- « tive privée restait forcément impuissante » (1).

---

(1) Abel Etienne, *De l'Œuvre des Cercles au Secrétariat social*, pp. 15-16.

III. — L'ASSOCIATION CATHOLIQUE DE LA JEUNESSE FRANÇAISE

L'Association Catholique de la Jeunesse Française (A. C. J. F.) est une association de jeunes catholiques français pratiquants, appartenant à toutes les classes de la hiérarchie sociale, et qui se groupent pour travailler en commun, et en pleine adhésion avec les enseignements de l'Eglise, au rétablissement de l'ordre social chrétien, par les moyens de la piété, de l'étude et de l'action.

La fondation de l'A. C. J. F. a été réalisée sur l'instigation d'Albert de Mun dans les circonstances particulières que son premier président, Robert de Roquefeuil, a retracées en 1921 au congrès de Strasbourg.

« C'était au mois de Septembre 1885. A Fribourg, en Suisse, « avait lieu un Congrès Eucharistique, et, en même temps, « s'y tenait une réunion internationale des catholiques « sociaux. M. de Mun et plusieurs de ses amis, membres des « Cercles catholiques d'ouvriers, venus pour cette réunion, « furent témoins des fêtes du Congrès. Dès leur arrivée à « Fribourg leur étonnement fut grand de voir une ville entiè« rement pavoisée de drapeaux et de fleurs, les troupes du « canton sur pied, et tout cela pour s'associer aux fêtes du « Congrès.

« De la gare, on les conduisit au modeste local où se tenait « une réunion de jeunes gens. Ils trouvèrent là M. Python, « qui était ministre de l'Intérieur, et, en même temps, minis« tre de l'Instruction Publique, le glorieux fondateur de l'Uni« versité catholique de Fribourg.

« Et M. Python leur disait : « Messieurs, vous êtes des « étrangers et vous devez être surpris de voir le Gouverne« ment de Fribourg, désireux de vous souhaiter la bienvenue, « vous accueillir dans cette modeste pièce, dans cette cham« bre de si simple apparence ; mais c'est là le local de la « Société des Etudiants suisses, et nous avons tenu à vous « recevoir ici pour attester devant tous que si le Gouverne« ment du canton de Fribourg est un gouvernement catho« lique, il le doit à la Société des Etudiants suisses ». Vous « devinez l'émotion que ces paroles, que ce spectacle provo« quèrent chez M. de Mun et ses amis.

« Les questions se pressaient sur leurs lèvres : « Qu'est-ce « que cette société des Etudiants suisses ? Comment s'est-elle « fondée ? Qu'a-t-elle fait ? Et voici succinctement ce qu'ils « apprirent :

« En 1845, alors que la guerre religieuse du Sonderbund « déchirait la Suisse, les radicaux étaient parvenus à s'im- « poser aux cantons et à s'emparer du pouvoir. Comme tou- « jours, leurs premières victimes ce furent les congrégations « religieuses.

« Les jésuites, entre autres, étaient bannis de la Suisse, et « leurs collèges fermés.

« Or, au cours de l'été, quelques jeunes gens qui venaient « de terminer leurs études au collège des jésuites de Schwitz, « étaient réunis, pour achever leurs vacances, chez le père de « l'un d'eux, le landomann Styger. Devant la demeure s'éten- « dait une terrasse ombragée de vieux arbres, qui dominait « le beau lac des Quatre Cantons et qu'environnait tout un « cirque de montagnes neigeuses. C'est là, qu'un soir, un « groupe de jeunesse s'entretenait mélancoliquement des dou- « loureux événements qui désolaient leur patrie. Le vieux « landomann se mêlait à leurs propos. Et voici que de leur « causerie se dégageait tout un projet qui pouvait faire de « l'avenir le grand réparateur du présent.

« Puisque nous cherchons pour notre jeunesse une activité « qui soit utile, pourquoi ne créerions-nous pas entre nous « une société qui, par la piété, la science et l'amitié, essaierait « de grouper nos ardeurs et celles de nos amis, afin de ren- « dre un jour notre pays à l'Eglise, à la religion ?...

« Et ces jeunes gens, adoptant immédiatement et d'enthou- « siasme cette belle pensée, de fixer de suite leur première « organisation. La société des Etudiants suisses était fon- « dée » (1).

Frappé par les résultats obtenus en Suisse, Albert de Mun n'eut qu'une pensée à son retour en France, celle d'y créer une association de jeunes catholiques, analogue à celle de Fribourg. Il confia son projet à Robert de Roquefeuil au cours du mois de Novembre 1885 ; au printemps de l'année suivante, en Mars 1886, ce dernier, et cinq de ses amis (2) auxquels il avait fait partager son enthousiasme, se réunissaient au siège de l'Œuvre des Cercles. C'est alors qu'Albert de Mun les décida à jeter les premières bases de leur association en leur en résumant le but à poursuivre : fonder un ordre social chrétien, et en leur traçant le programme : piété, étude, action. L'A. C. J. F. était fondée.

---

(1) *Annuaire-Almanach de la Jeunesse Catholique,* 1925, pp. 24 à 26.

(2) Joseph de la Porte, Louis de Monnecove, Pierre Merveilleux du Vignaux, Louis Larère, René Canat de Chizy. M. l'abbé Meignen servait d'aumônier.

Un bureau fut aussitôt constitué ; Robert de Roquefeuil fut choisi comme président. La France fut partagée en six régions.

Le 1er Mai 1886 paraissait le premier numéro du bulletin de l'Association ; un an après, en Mai 1887, le premier congrès en était tenu à Angers.

A la veille de la guerre l'œuvre, qui avait pris un développement rapide, comptait :

3.000 groupes ;
62 unions provinciales ou diocésaines ;
140.000 membres ;
47 journaux ou revues.

A l'heure actuelle, après avoir comblé les vides que la guerre a faits dans ses rangs (l'A. C. J. F. compte en effet 15.000 tués), son organisation reconstituée comprend :

4.000 groupes ;
80 unions provinciales ou diocésaines ;
150.000 membres ;
65 journaux ou revues.

Si l'on veut saisir la physionomie particulière de l'A. C. J. F. il faut en examiner successivement le but, la méthode et l'organisation.

Le but. — Il résulte de la définition que nous avons donnée plus haut que l'A. C. J. F. a pour but de grouper toutes les forces de la jeunesse catholique française, en vue de coopérer au rétablissement de l'ordre social chrétien, c'est-à-dire « d'une société obéissant aux lois de Dieu, d'une société dont les institutions procurent à l'ensemble des hommes le respect de leurs droits et devoirs réciproques dominés et expliqués par leurs devoirs envers Dieu » (1).

Pour réaliser cet ordre social, il faut un travail de longue haleine qui en prépare l'avènement ; pour refaire un peuple chrétien il faut susciter les hommes qui seront comme « les pierres vivantes » de l'édifice à construire. L'A. C. J. F. veut former ces hommes en pétrissant les jeunes gens d'esprit chrétien, afin de les amener au seuil de la vie publique, de la vie sociale, de la vie religieuse, et de la vie intellectuelle, prêts à affronter sans défaillance les épreuves qu'ils connaîtront, lorsqu'ils voudront bâtir les murs de la cité du bien.

Et c'est pourquoi si l'A. C. J. F. est une œuvre de combat et de conquête, elle est par dessus tout une œuvre de formation. « Formation religieuse et morale, formation générale, forma-

(1) *Un programme de Jeunes* (Compte-Rendu du Congrès de Strasbourg, 1924), p. 16 (Eblé).

tion professionnelle, civique et sociale, sont autant d'aspects de l'œuvre qui se poursuit patiemment dans nos groupes » (1).

L'A. C. J. F. veut d'abord préparer les hommes à la vie publique. Sans doute, il n'est pas dans son programme de faire de la politique ; fidèle aux enseignements de la doctrine catholique sociale, elle ne constitue pas un parti politique et elle n'a pas pour fin essentielle la conquête du pouvoir. Mais elle estime, non sans raison, que la vie publique et le jeu des institutions qui en règlent le rythme, ne peuvent pas ne pas retenir son attention. Les jeunes gens qu'elle groupe doivent être, en effet, un jour des citoyens, et, en tant que citoyens, ils auront des devoirs et des responsabilités : elle estime donc qu'une éducation est nécessaire pour les préparer à accepter les unes et à remplir les autres.

Elle sait que la vie publique bien comprise exige un esprit d'abnégation, de dévouement et de désintéressement, et que c'est une façon de travailler à l'établissement de la paix sociale que de solliciter les suffrages de ses concitoyens pour remplir les mandats mêmes les plus modestes. Comme le disait Maurice Prélot : « Nous sommes civiques parce que sociaux » (2).

Mais pour aborder la vie publique la bonne volonté ne suffit pas ; une éducation et une certaine culture s'imposent, et c'est pourquoi, suivant le mot de Charles Blondel, le cercle d'études est dans le groupe «la véritable école primaire de la vie publique » (3).

Là, les jeunes gens acquièrent l'habitude de la parole et de la discussion ; ils apprennent à diriger des débats, à en résumer les points essentiels ; par le système électif qu'ils pratiquent, ils discernent parmi leurs camarades les plus dignes ; de leur côté, les élus s'emploient à justifier la confiance qui leur a été donnée, et, soumis aux charges et aux responsabilités de la direction, ils font leur apprentissage de chefs.

L'A. C. J. F. n'est pas sans posséder, au point de vue public, un programme qui comprend quelques points essentiels qu'elle voudrait voir consacrer par nos institutions. Ces points sont les suivants :

— Nécessité des principes évangéliques à la base des institutions ;

— Liberté pour l'Eglise de remplir sa mission ;

---

(1) *Un programme de Jeunes* (Compte-Rendu du Congrès de Strasbourg, p. 6). F. DE MENTHON).

(2) *Un Programme de Jeunes* (Compte-Rendu du Congrès de Strasbourg), p. 60.

(3) *Un Programme de Jeunes* (Compte-Rendu du Congrès de Strasbourg), p. 83.

— Abrogation des lois de laïcité, dites *intangibles*, et qui lui apparaissent comme des mesures d'exception, d'injustice et de persécution ;

— Large décentralisation et restauration des libertés municipales et régionales ;

— Restauration des cadres sociaux et des cadres naturels, par une représentation professionnelle et familiale.

S'ils sont « civiques parce que sociaux » les Membres de l'A. C. J. F. sont avant tout suivant l'heureuse expression d'Henri Bazire, « *sociaux parce que catholiques* » ; leur programme social se résume dans cette triple devise : « Famille, Cité, Profession ».

La famille est la base même de la société civile ; c'est dans son sein que s'épanouissent les vertus individuelles qui, en rayonnant au dehors, permettront la réalisation de l'ordre social. « Les vertus domestiques sont le fondement des vertus sociales et publiques » (1).

La famille est donc une cellule vitale qu'il faut protéger. L'A. C. J. F. rappelle à ses membres qu'elle repose sur quatre grands principes : Indissolubilité du lien conjugal, autorité paternelle, éducation des enfants et stabilité de la famille par la transmission héréditaire des biens.

La cité est le cadre dans lequel évoluent les citoyens, et c'est pourquoi son organisation et son administration justifient les préoccupations d'ordre public de l'A. C. J. F.

L'action civique est, en effet, une des formes de l'action sociale : « C'est l'exercice réfléchi des droits et des devoirs du citoyen ; c'est le droit et le devoir d'intervenir dans les affaires temporelles, civiles et politiques de la nation ; c'est le droit et le devoir de se mêler des affaires de la commune, du département et de l'Etat ; c'est le droit et le devoir de ne pas abdiquer sa part dans l'administration du pays, dans la confection des lois, dans la gestion des intérêts publics » (2).

La profession, enfin, est à l'ouvrier ce que la famille est au père et la cité aux citoyens. Pour répondre aux besoins de l'ordre social, la profession doit être organisée ; elle doit avoir pour base le syndicat possédant tous les moyens d'assurer son épanouissement, et assignant pour but à son action, la défense des intérêts professionnels et l'éducation professionnelle de ses membres.

Initiation économique, formation de la conscience profes-

---

(1) DUVAL. « Association Catholique de la Jeunesse Française ». *Méthodes et Doctrines*, p. 43.

(2) DUVAL. « Association Catholique de la Jeunesse Française ». *Méthodes et Doctrines*, p. 35.

sionnelle, apprentissage syndical, développement de la législation du travail, création d'organismes sociaux, tels sont les points principaux que l'A. C. J. F. qui veut être une « éveilleuse de vocation sociale » s'attache à réaliser.

La méthode. — Les aspirations sociales de l'A. C. J. F. tendent à ce que l'homme, dans le triple cadre de la famille, de la cité et de la profession, puisse atteindre sa fin temporelle et éternelle, en trouvant les appuis qui sont indispensables à sa faiblesse, et les organismes qui l'arrachent à son isolement : « Par naissance et destination, l'A. C. J. F. est un mouvement de pensée et d'action sociales » (1).

L'action publique et l'action sociale, pour ne pas devenir des agitations factices et stériles, ont besoin d'avoir à leur base un principe de vie surnaturel ; pour l'A. C. J. F. l'ordre social implique l'ordre dans les consciences, et c'est pourquoi elle s'attache à l'éducation chrétienne de ses membres, convaincue, avec juste raison, que l'esprit chrétien est un ferment d'activité, de charité et de bonté. « Le premier souci d'un catholique social doit être de vivre intensément une vie chrétienne personnelle » (2).

Mais à son tour, l'éducation civique, sociale et religieuse des membres de l'A. C. J. F., pour être féconde, doit se compléter d'une formation intellectuelle ; car pour pouvoir, il faut savoir, et pour savoir, il faut demander au travail et à l'étude les connaissances indispensables à la formation des intelligences et à la préparation des chefs ; il ne faut donc pas s'étonner qu'à la base même de son organisation, le groupe de jeunesse catholique possède *un cercle d'études.*

La méthode utilisée pour cette formation publique, sociale, religieuse et intellectuelle, est celle du travail en commun : « formation en commun pour l'action en commun, sur un terrain commun sous des principes communs », tels en sont les principes indiqués par M. Eblé et qui s'appliquent aux moyens préconisés : la piété, l'étude et l'action.

La piété pratiquée en commun prend la manifestation d'une volonté qui veut s'affirmer et qui entend faire de la religion, non seulement une affaire privée, mais un principe d'action fécond. « De l'intensité de notre vie chrétienne dépend le succès de nos œuvres » (3).

L'étude en commun donne à l'Association cette communauté de pensée qui s'établit après avoir circulé de groupe en groupe, et qui en assure la cohésion.

---

(1) *Un programme de Jeunes,* op. cit., p. 55 (Prelot).
(2) *Un Programme de Jeunes,* op. cit., p. 45 (J. Courel).
(3) Duval, op. cit., p. 22.

L'effort poursuivi dans les exercices de la piété et de l'étude se développe enfin sur le terrain de l'action dans les lignes d'ensemble qu'a tracées une formation commune.

L'Organisation. — L'A. C. J. F. a pour cellule initiale le groupe de jeunesse catholique qui est un cercle de jeunes gens : étudiants, employés, ouvriers, cultivateurs, dont l'âge minimum est fixé à quinze ans et l'âge maximum à trente-cinq, en principe. Ces deux limites s'expliquent par ce fait, qu'avant quinze ans, le jeune homme n'a pas acquis la maturité d'esprit nécessaire pour se consacrer à l'étude des questions traitées, et qu'après trente-cinq ans, la formation religieuse et sociale de l'homme est achevée.

Si les statuts imposent ces conditions d'âge, l'Association ne se désintéresse ni de ceux qui n'ont pas encore atteint la limite minima, ni de ceux qui ont dépassé la limite maxima ; afin de préparer le recrutement normal de ces groupes, elle a prévu la constitution *d'avant-gardes,* qui sont des réunions d'enfants dirigées par un aumônier, qui les prépare à servir, lorsqu'ils en auront l'âge, l'idéal de l'association.

Les anciens de l'Association, contraints par suite de leur âge de quitter les groupes, ne perdent pas cependant tout contact avec eux ; ils en demeurent les conseillers, apportant dans les congrès le fruit de leur expérience. Ils assurent dans la vie publique la direction des institutions économiques et sociales à la gestion desquelles ils ont été préparés, et dans le cadre desquelles les jeunes pourront perfectionner leurs connaissances.

Le Groupe est dirigé par un président et un bureau élus par ses membres ; un aumônier les assiste, mais son rôle est celui d'un conseiller et d'un guide : il préside les réunions religieuses, dirige les études et les discussions doctrinales, mais laisse libre carrière aux initiatives des dirigeants.

Les Groupes sont fédérés soit par diocèse, soit par département ; au-dessus du groupe se trouve donc soit *l'Union diocésaine,* soit *l'Union départementale,* suivant le nombre et l'importance des groupes.

L'Union diocésaine est administrée par un conseil dit diocésain, formé par l'association des délégués de tous les groupes du diocèse et qui se réunit une fois par an. Ce conseil élit un Comité diocésain qui est permanent et qui assure le fonctionnement des services de l'Union ; il est assisté d'un aumônier dont la présence se rencontre, d'ailleurs, à tous les échelons de l'A. C. J. F.

L'Union diocésaine sert de trait d'union, d'une part entre les groupes eux-mêmes, et d'autre part, entre les groupes et l'Union régionale.

L'Union régionale est la fédération des Unions diocésaines. Son rôle consiste à adapter le programme de l'Association à une même région en tenant compte des tempéraments qui lui sont spéciaux. Elle possède un Conseil et un Comité régional. Ce dernier s'attache à réunir les présidents des groupes affiliés pour leur transmettre les directives du Comité général et faire parvenir à ce dernier les aspirations, les desiderata, et les besoins des groupes.

Les Unions régionales sont réparties sur le territoire du pays en zônes.

Au sommet de ces groupements se trouve *la Fédération Nationale* avec ses deux organismes : le Conseil fédéral et le Comité général.

Le Conseil fédéral est l'Assemblée Générale annuelle des délégués de tous les groupes de l'A. C. J. F. qui prend les décisions relatives à la marche générale de l'œuvre et nomme le Comité général. Ce dernier comprend le Président général et dix Membres ainsi qu'un aumônier général ; il a pour charge d'exécuter les décisions prises par le Conseil fédéral : ces deux groupes sont donc comme le pouvoir exécutif et législatif de l'Association.

C'est au Comité général qu'est rattaché le Secrétariat général (1).

La liaison entre les groupes de l'Association est également effectuée par la publication de journaux ou de revues. L'organe officiel a pour titre : « *Les Annales de la Jeunesse Catholique* ». C'est une revue bi-mensuelle de doctrine et de documentation religieuse et sociale. Les chefs de groupe y puisent un mot d'ordre, ainsi que les directives officielles du Comité Général ; c'est par elle qu'ils sont mis au courant de la vie générale de l'Association.

Il y a également « *La Vie Nouvelle* » qui est un journal mensuel de propagande des idées de l'Association ; la partie commune est rédigée par le Comité Général et la partie spéciale est réservée aux groupes ; « *Les Mots d'Ordre* » et les « *Traits d'Union diocésains* ».

Enfin, chaque groupe peut posséder un bulletin spécial et parfois même un journal hebdomadaire ou bi-mensuel.

Comme on le voit, l'organisation de l'Association présente certaines caractéristiques :

— elle est d'abord essentiellement régionaliste : convaincue que l'esprit provincial est un ferment de vie, l'Association entend décentraliser son action : les groupes et les unions

---

(1) Le Secrétariat général de l'A. C. J. F. est installé à Paris, 14, rue d'Assas.

gardent leur autonomie la plus complète en ce qui concerne leur organisation intérieure, à la condition, toutefois, qu'ils se conforment aux règles générales fixées par la Fédération Nationale, dans le choix des moyens d'action dont on leur laisse la liberté.

— elle est ensuite élective afin d'habituer ses membres à discerner parmi eux ceux qui sont les plus capables de les représenter et d'en devenir les chefs.

— elle est enfin laïque tout en restant soumise à l'autorité de l'Eglise.

— Composée uniquement de jeunes gens laïques, elle entend préparer leur formation dans le cadre de la vie chrétienne, et c'est pourquoi elle respecte la hiérarchie catholique.

Ainsi donc, l'A. C. J. F. entend être non seulement un mouvement d'idées, mais aussi une force organisée et hiérarchisée : elle est donc une fédération de groupes et non une association d'individus.

Cette organisation a, d'ailleurs, reçu l'approbation du Souverain Pontife, puisque Pie X a pu écrire à son président, M. Jean Lerolle, le 22 Février 1907 : « Il y a lieu également d'approuver votre genre d'organisation grâce auquel, en se multipliant par toute la France, les groupes de jeunes gens restent harmonieusement soumis comme les membres d'un corps unique. Rien n'est plus sage, nous tenons à le dire, car c'est l'affaire de tous que le salut de toute la jeunesse nationale, et c'est pourquoi nous estimons, cher fils, qu'il vous faut garder avec soin votre cohésion. »

L'Association Catholique de la Jeunesse Française est donc bien, suivant l'heureuse expression de Prélot, « la fille de la pensée sociale du Comte Albert de Mun » (1). Comme l'Œuvre des Cercles, elle est née « au contact de la multitude et des souffrances imméritées » ; comme elle, elle s'inspire de la doctrine catholique sociale, mais si, comme elle aussi, elle se préoccupe de rétablir l'ordre social chrétien, elle en poursuit toutefois la restauration par des moyens différents et qui suffisent à caractériser, comme nous nous sommes attaché à le montrer, son recrutement, sa méthode, son but immédiat, et son organisation.

Il convient, toutefois, en terminant, de noter que l'A.C.J.F. qui était surtout à l'origine une association d'étudiants, a bientôt compris la nécessité d'entrer en contact avec le peuple, et pour justifier son titre, de grouper toutes les élites intellectuelles, ouvrières et paysannes, afin de constituer une fédéra-

---

(1) *Un Programme de Jeunes*, op. cit., p. 54.

tion de toutes les forces jeunes et catholiques de France ; le congrès de Besançon (Novembre 1898) marque la date de cette évolution.

Sous la pression des événements, l'A. C. J. F. a cherché, ensuite, non plus seulement à former chrétiennement des hommes, mais à préparer aussi des citoyens : le congrès de Tours (1897) et celui de Bordeaux (1923), consacrés à la formation civique, soulignent la nature de ses préoccupations.

A l'heure actuelle, elle oriente nettement ses efforts vers la pénétration des milieux ouvriers afin de soustraire le prolétariat à l'emprise du communisme révolutionnaire et matérialiste.

Peut-être certains, désireux de juger l'arbre aux fruits, seraient-ils tentés, pour apprécier la valeur pratique de l'A. C. J. F. de lui réclamer le bilan de ses réalisations. Les résultats acquis par l'A. C. J. F. sont incontestables, mais plus encore que pour l'Œuvre des Cercles, ils sont avant tout d'ordre moral, car elle est essentiellement une œuvre de formation.

Elle constitue « une camaraderie organisée » ; elle a « formé une famille intellectuelle, une génération d'esprit vraiment catholique et social » (1).

Sans doute l'Association est une œuvre de jeunesse. Ne veut-elle pas être une pépinière d'hommes d'action ? « Si le rôle propre de l'A. C. J. F. ne se détache pas en un suffisant relief dès maintenant, c'est parce que, avant tout, sa collaboration est une *contribution* » (2).

Œuvre de jeunesse, disons-nous, et ceci peut expliquer ses faiblesses et ses impuissances apparentes, mais la jeunesse, a dit un philosophe, est un joli défaut, et c'est pourquoi l'A. C. J. F., à l'heure où les forces morales font partie intégrante des richesses du patrimoine national, garde une valeur incontestable : ne porte-t-elle pas en elle les promesses de l'avenir qui monte et vers lequel elle va, pleine de l'enthousiasme qu'a su lui communiquer son inspirateur, à la mémoire et à l'enseignement duquel elle entend demeurer fidèle, et qui aimait à saluer en elle « la grande espérance de notre temps » (3).

---

(1) *Un Programme de Jeunes,* p. 39 (Eblé).
(2) *Un Programme de Jeunes,* p. 62 (Prelot).
(3) De Mun. *La Conquête du Peuple,* pp. 92-93.

§ II. — LES FONDATIONS SUBSEQUENTES

I. — LES SECRÉTARIATS SOCIAUX

Le Secrétariat social est un organisme créé dans le but de venir en aide, soit aux œuvres existant dans une région déterminée, soit aux personnes qui s'intéressent à leur fondation ou à leur développement.

Animé d'un esprit essentiellement réalisateur, il offre des méthodes pratiques consacrées par l'expérience, et dispose, en outre, d'un outillage technique qui peut utilement être mis à profit par tous ceux qui désirent se préparer ou se consacrer à l'action sociale ; suivant l'expression de M. Eblé, c'est « un centre d'action, d'impulsion et d'organisation ».

A la différence de l'Œuvre des Cercles ou de l'Association Catholique de la Jeunesse Française, par exemple, le Secrétariat social ne prétend pas plus à la formation des individus qu'à la direction des groupes : son originalité consiste en ce qu'il est au service des Œuvres.

Le Secrétariat social, dira M. Bettencourt, n'est pas un Comité directeur, « c'est un office de renseignements, un centre d'informations, un poste de secours » (1).

Il s'instruit d'abord pour pouvoir conseiller ; il accumule les matériaux et les met ensuite à la disposition de ceux qui veulent bâtir la cité sociale chrétienne.

Le Secrétariat Social, en effet, s'inspire de la doctrine catholique sociale : il s'intègre dans le mouvement qui s'attache à instaurer un ordre social chrétien ; il suscite des chantiers, il oriente la main-d'œuvre, et établissant entre les travailleurs une liaison étroite, il recherche la coordination des efforts en vue d'atteindre plus facilement le but poursuivi.

Issus des secrétariats du peuple qui, nous l'avons vu, sont une création de l'Œuvre des Cercles, les secrétariats sociaux au nombre d'une quarantaine, forment dans le pays autant de « cellules agissantes ». Il leur arrive bien, sans doute, de s'occuper d'intérêts privés, en donnant, par exemple, des consultations, mais ce n'est là qu'une forme accidentelle de leur activité ; ils se proposent avant tout d'aider et de susciter des œuvres plus que de se mettre au service des particuliers.

Leur action, qu'ils poursuivent en se conformant aux directives de l'Eglise, s'opère, d'une part, sur les esprits et, d'autre part, sur les institutions.

Ils agissent sur les esprits par une propagande intensive ;

---

(1) Cité par M. Eblé. *Les Secrétariats sociaux,* p. 5.

ils donnent des conférences, distribuent des tracts, font apposer des affiches, organisent des meetings, des journées sociales, des semaines sociales régionales, et suscitent des pétitions ; de plus, ils s'attachent à recueillir et rassembler une documentation qui permette à ses propagandistes d'étayer solidement leur action : la bibliothèque est un des éléments constitutifs du Secrétariat social.

Ils agissent également sur les institutions, car, comme nous nous sommes attaché à le dégager, le secrétariat social est un animateur d'œuvres sociales. Et c'est ainsi qu'on les voit pousser, là, à la création d'une société d'habitations à bon marché, d'une caisse de compensation, d'une société de crédit mutuel, d'une coopérative, d'un syndicat, ici, fournir à telle société des statuts, s'occuper des formalités constitutives, aider à la tenue de la comptabilité et à l'établissement des bilans.

N'est-ce pas du Secrétariat social de Paris qu'est sortie l'idée de la constitution de la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens ?

Comme on le voit, le champ d'action des Secrétariats sociaux est très vaste, tout en demeurant tout à fait spécial, car leur programme vise par dessus tout à l'extension du mouvement coopératif et du syndicalisme chrétien.

Et c'est bien en cela qu'ils sont les dignes continuateurs de l'œuvre entreprise par de Mun ; ils constituent, en effet, « des foyers permanents où s'entretient le souci du bien social », car « ils se proclament avec juste raison les anneaux d'une chaîne qui remonte jusqu'à la fondation de l'Œuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers » (1).

II. — LA CONFÉDÉRATION FRANÇAISE DES TRAVAILLEURS CHRÉTIENS

La Confédération Française des Travailleurs Chrétiens (C. F. T. C.) est en France le groupement le plus important des syndicats indépendants ; sa création est de date relativement récente puisqu'elle remonte au mois de Novembre 1919. Sans doute, le syndicalisme chrétien existait bien auparavant dans notre pays, mais les groupements comme la Corporation de la Soierie Lyonnaise à Lyon ou comme le Syndicat des Employés de Commerce et de l'Industrie, à Paris, demeuraient sans liaison entre eux, et se trouvaient ainsi dans l'im-

(1) Abel Etienne, op. cit., p. 21.

possibilité de donner au mouvement syndicaliste chrétien une impulsion capable d'en assurer le développement.

L'union était nécessaire pour remédier à cet état de choses et c'est ainsi, qu'en Mars 1919, à l'issue d'une réunion internationale de travailleurs chrétiens, assemblés lors de la conférence de la paix, fut institué, à l'instigation du Syndicat des Employés et sur les inspirations du Secrétariat Social de Paris, un « Comité Fédéral » : quelques mois plus tard, de l'action de ce Comité, naissait la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens (1).

Le but de la C. F. T. C. est de créer en France un mouvement d'ensemble du syndicalisme chrétien ; son programme comporte une série de réformes dont elle entend poursuivre la réalisation dans l'ordre moral, dans l'ordre économique et dans l'ordre social, en s'inspirant par dessus tout de la doctrine définie par Léon XIII dans son Encyclique sur : « La Condition des Ouvriers ».

La C. F. T. C. considère l'homme comme l'élément essentiel de la production dont il est à la fois la cause et le but ; elle estime que les conditions dans lesquelles s'effectuera la production doivent permettre le développement normal de la personnalité humaine, par la juste satisfaction de ses besoins matériels, intellectuels et moraux, dans l'ordre individuel, familial et social.

Catholiques avant tout, ses dirigeants veulent donner aux travailleurs chrétiens le moyen de défendre leurs droits légitimes tout en sauvegardant leur conscience et leur foi, car ils sont convaincus que la paix sociale ne sera réalisée que par l'application des principes de justice et de charité chrétiennes dont leurs actes s'inspirent. Et c'est pourquoi, dans le développement de l'action syndicale et dans la poursuite des revendications professionnelles, ils veillent à ce que les principes de la doctrine évangélique soient maintenus et que la foi de leurs membres soit sauvegardée, sans se préoccuper toutefois de la formation religieuse de ces derniers.

C'est là un des points qui les distinguent essentiellement des membres des Cercles Catholiques d'Ouvriers. « Le Syndicat n'est pas et ne peut pas être une œuvre de persévérance reli-

---

(1) Il convient de noter que si la réunion internationale de 1919 a eu une influence importante sur la création de la C. F. T. C., dès 1908, le Syndicat des Employés du Commerce et de l'Industrie de Paris, avait pris l'initiative de réunir annuellement les représentants des Syndicats chrétiens d'employés, d'ouvriers, et féminins de France, et que de cette initiative était née en 1913, la *Fédération des Syndicats d'Employés Catholiques*. Il est vraisemblable que, sans la guerre, la Confédération aurait été fondée dès 1914 — et au plus tard en 1915.

gieuse, il est et doit rester légalement une association professionnelle librement et exclusivement dirigée par des professionnels » (1).

C'est en dehors du syndicat et parallèlement à lui que cette formation morale se poursuivra ; il n'est pas douteux que les travailleurs qui auront reçu une forte éducation chrétienne, assureront aux organisations syndicales, un recrutement de choix dont leur action ne pourra que bénéficier.

Au cours du cinquième Congrès national que la C. F. T. C. tenait à Paris en 1924, M. Zirnheld, son président, ne manquait pas de dénoncer l'immoralité grandissante qui sévissait dans tous les rangs de la société, et il signalait, notamment, dans les milieux économiques l'oubli de la notion du juste prix et du juste bénéfice, la méconnaissance de l'autorité et de la notion de la propriété.

« La nécessité des disciplines morales, ajoutait-il, est à ce point incomprise que trop de travailleurs se refusent à accomplir leur devoir professionnel et que trop de chefs d'entreprises proclament que la religion et la morale n'ont rien à voir avec l'économie. »

Or, pour la C. F. T. C. la morale chrétienne s'impose aux nations comme aux individus, aux hommes politiques comme aux simples citoyens, aux hommes d'affaires comme aux ouvriers. Il faut rappeler ces principes car « le salut de notre pays n'est pas dans une concurrence d'enrichissement ou d'ambition, il est, avant tout, dans l'émulation du sacrifice » (2).

Pour aider à la réalisation de ce salut, la C. F. T. C. demande à ses membres de s'attacher à remplir les devoirs que la société professionnelle et civile leur impose ; en demeurant fidèles aux principes de leur foi, ils aideront à promouvoir cet ordre chrétien sans lequel il est impossible de réaliser la paix dans la justice.

La perturbation qui règne dans l'ordre moral règne également dans l'ordre économique. « Le relâchement des lois économiques qui paraissent les plus intangibles, l'oubli des principes financiers les plus éprouvés, et surtout l'habitude prise d'atteindre le but sans se soucier des moyens, ont entraîné le double fléau de la spéculation et de la vie chère » (3).

L'intérêt général est battu en brèche par l'intérêt de puissants groupements économiques ; pour essayer de donner à

---

(1) Zirnheld *Le Passé et l'avenir de la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens*, p. 4.
(2) Déclaration de M. Zirnheld au Congrès national, 1924.
(3) Déclaration de M. Zirnheld au Congrès National 1924.

l'économie son équilibre disparu, des mesures s'imposent, et, parmi celles-ci, la C. F. T. C. préconise : le rétablissement et l'application rigoureuse d'une loi sur la spéculation et le bénéfice illicites, la protection des organismes coopératifs qui permettent aux consommateurs de se libérer de la tyrannie des mercantis, la réforme des tarifs douaniers et des traités de commerce, en vue de rétablir l'échange international des produits et de supprimer la protection exagérée de certaines industries, ce qui a souvent pour effet de paralyser l'initiative et l'effort des intelligences et des volontés, l'application rapide de la loi Astier sur l'enseignement professionnel permettant à l'ouvrier de développer ses aptitudes professionnelles, une sévère économie dans l'emploi des ressources du pays, une politique commerciale et coloniale qui libère la France autant que possible de la tutelle étrangère, une politique financière et économique permettant de donner à l'outillage national le développement indispensable, enfin, une réforme complète de la fiscalité répartissant équitablement le poids des impôts en tenant un large compte des charges de famille.

L'ordre social ne pourra être établi que lorsque le travail occupera dans la société la place qui lui revient et lorsque l'organisation professionnelle, qui est la condition première de la paix sociale, aura établi entre les forces de la production, l'équilibre nécessaire à la réalisation de la justice.

Les réformes proposées par la C. F. T. C. découlent de ce principe que le travailleur n'est pas une machine, que son travail n'est pas une marchandise, mais l'acte de sa libre volonté et de son intelligence, que sa valeur est faite d'éléments divers, qu'elle est indépendante du résultat qu'on tire du produit et que l'insuffisance de ce résultat ne saurait en aucun cas la faire diminuer.

Et c'est pourquoi à compétence et à consciences égales, elle réclame que le travail du père de famille soit rémunéré plus que celui du célibataire et proportionnellement à l'importance de sa famille ; elle estime qu'il vaut mieux, pour l'économie nationale, favoriser le développement de la famille française que de faire appel à la main-d'œuvre étrangère ; elle pense que les besoins de la famille ne doivent pas être subordonnés aux conditions de rétribution et d'accomplissement du travail mais que ce sont ces besoins qui doivent déterminer l'établissement de ces conditions mêmes.

Elle demande au Parlement : l'obligation légale des allocations familiales repoussées par le syndicalisme révolutionnaire, avec le maintien du principe de la compensation ; le maintien et l'application progressive de la loi de huit heures,

et la ratification des projets de conventions adoptés par les conférences internationales du Travail sur la journée de huit heures, et notamment par celle de Washington ; la réalisation progressive dans les services publics comme dans les entreprises privées du repos hebdomadaire et collectif fixé au dimanche et complété par la semaine anglaise ; la constitution du logis familial et non pas seulement du logis ouvrier, car le bon état physique et moral de la main-d'œuvre et de la race, ainsi que leur développement, sont intimement liés à l'insuffisance où à l'aisance du logis familial ; le vote rapide du projet de loi sur les assurances sociales tel qu'il a été adopté par la Chambre des Députés.

L'organisation professionnelle a pour base le droit syndical; ce droit doit être non seulement reconnu par la loi, mais il doit pénétrer dans les mœurs. Les pouvoirs publics doivent donc solliciter et écouter les avis émanant des représentants réguliers des organisations syndicales et faire appel à leur concours quand ils créent des organisations destinées à l'étude des questions d'ordre économique ou social.

Selon la C. F. T. C., cette organisation professionnelle devra comprendre, en dehors des groupements syndicaux, des conseils mixtes du travail , locaux et régionaux chargés d'étudier et de mettre au point les questions générales intéressant la production, d'entériner les conventions collectives du travail, et d'assurer dans le détail l'application des lois sociales ; une inspection du travail chargée de surveiller l'exécution des lois, règlements et conventions du travail ; une juridiction professionnelle à tous les degrés qui aurait à connaître, à concilier ou à juger, avec toutes les garanties de compétence et d'indépendance nécessaire, les conflits nés à l'occasion du travail ; enfin, au sommet de la hiérarchie, non pas un Sénat professionnel, mais une sorte de conseil d'Etat économique, à chambres professionnelles mixtes pourvues de conseillers juridiques, ayant en matière de législation économique et sociale le droit d'avis, le droit de rédaction définitive et l'interprétation des lois et même le droit d'initiative.

En attendant la constitution définitive de cette organisation dans laquelle s'épanouira l'organisation professionnelle, la C.F.T.C. poursuit l'extension de la juridiction prud'hommale, l'organisation légale des conseils de conciliation et d'arbitrage et l'établissement de conventions collectives, car à la différence des syndicats révolutionnaires, elle estime que la signature donnée est une base d'équilibre puisqu'elle engage et oblige en conscience ceux qui l'ont donnée.

Telles sont les réformes que réclament les dirigeants de la C. F. T. C. dans l'ordre moral, économique et social.

La C. F. T. C. est juridiquement une union de syndicats professionnels constituée conformément aux dispositions des lois du 21 Mars 1920 (1).

Elle comprend deux sortes de groupements :

1° Les Fédérations Nationales qui sont constituées par l'ensemble des syndicats de travailleurs exerçant la même profession ou appartenant à un même type d'industrie ; ces Fédérations sont au nombre de neuf (cheminots, employés, enseignement libre, métallurgie, mineurs, textile, vêtement, établissements militaires, arsenaux de la marine) ;

2° Les Unions Régionales ou locales inter-professionnelles qui rassemblent tous les syndicats d'une région économique déterminée, ville, canton, arrondissement ou département.

Ces Unions sont au nombre de 23 ; au 30 Avril 1925 les groupes affiliés s'élevaient à 800 environ, groupant plus de 100.000 adhérents (2).

Un Congrès annuel des syndicats a lieu à Paris au cours duquel est nommé un Bureau qui administre la Confédération.

La nécessité qui s'impose aux travailleurs d'internationaliser leur action a amené la C. F. T. C. à s'affilier à la Confédération Internationale des Syndicats chrétiens, dont le siège est à Utrecht et qui groupe près de 4.000.000 de travailleurs appartenant à douze pays différents.

On a reproché à la C. F. T. C. les manifestations de son internationalisme social en prétendant qu'elles pouvaient avoir de graves conséquences au point de vue patriotique, et au point de vue de l'économie nationale. Ces critiques ne semblent nullement fondées et les craintes qui les inspirent paraissent bien chimériques : au point de vue patriotique, en effet, le danger n'apparaît pas, puisque les statuts de l'Internationale des syndicats chrétiens reconnaissent l'autonomie entière des organisations nationales et prévoient que les décisions de principe, non votées à l'unanimité ne seront pas applicables aux organisations dissidentes ; on ne peut guère reprocher de plus aux ouvriers de se syndiquer internationalement surtout au moment où les chefs d'entreprise constituent d'énormes consortiums économiques, autrement dangereux pour l'économie nationale que les groupements d'ouvriers.

La C. F. T. C., à ses débuts, n'a pas été accueillie avec un enthousiasme bien grand ni par les éléments patronaux, ni par le syndicalisme révolutionnaire.

Cette attitude pleine de réserve observée à son encontre par

---

(1) Le siège social est à Paris, 5, rue Cadet.
(2) Exactement 101.276 adhérents.

le patronat peut s'expliquer dans une certaine mesure, par la suspicion dans laquelle ce dernier tient encore les syndicats. La C. F. T. C. s'est attachée à dissiper ses préventions en s'efforçant de faire connaître et mieux apprécier l'ouvrier français ainsi que ses aspirations légitimes.

Depuis la guerre, où certains « se sont haussés à la dignité de chefs », les travailleurs, trop longtemps méconnus ou tenus en tutelle, ne veulent plus qu'on les croie incapables de réflexion, de jugement et de personnalité et qu'on les mette au rang de vulgaires serviteurs : certains sont dignes de devenir des collaborateurs.

La C. F. T. C. se préoccupe, dans ce but, de développer la valeur et la conscience professionnelle de ses adhérents ; si elle leur enseigne leurs droits, elle leur indique également quels sont leurs devoirs : elle voudrait, qu'en retour, le patro-
arrière-pensée, les sacrifices qu'exige de sa part le rétablis-
nat prît conscience de ses devoirs et qu'il acceptât, sans
sement de l'équilibre social.

Les groupements révolutionnaires ne lui ont pas réservé un meilleur accueil ; la C. G. T. « considéra avec quelque mépris le nouvel arrivant » et avec la C. G. T. U. elle ne put accepter l'idée qu'un autre groupement eût la prétention de représenter la classe ouvrière française et d'en défendre les revendications.

La C. F. T. C. a fini par triompher des résistances et des hostilités inévitables de la première heure et elle est parvenue à forcer les portes qui lui demeuraient obstinément fermées. On peut dire qu'aujourd'hui elle a acquis droit de cité dans la famille syndicaliste française ; ses représentants, en effet, ont accès dans les comités paritaires, dans les offices de pupilles, dans les conseils de prud'hommes, au Conseil Supérieur du Travail, au Conseil Supérieur de l'Enseignement technique, et au Conseil Supérieur des Chemins de fer.

Le 11 Avril 1925, au lendemain de la chute du Cabinet Herriot, le *Journal Officiel* publiait deux arrêtés, datés du 9, réglant certaines conditions de fonctionnement du Conseil National Economique ; parmi les organisations pouvant déléguer des représentants à ce nouveau conseil, la Confédération des Travailleurs chrétiens était mentionnée dans la catégorie du « Travail salarié » section commerce, comme ayant droit à un délégué et deux suppléants. N'est-ce pas là la reconnaissance de la place conquise en France par le syndicalisme chrétien ?

Ces résultats sont, en quelque sorte, la conséquence de l'attitude prise par la C. F. T. C. dans le syndicalisme actuel.

Vis-à-vis des éléments patronaux elle a toujours soutenu

avec énergie les justes revendications des travailleurs, mais, en retour, elle exige de ces derniers la scrupuleuse exécution de leurs devoirs et la loyale exécution de leurs engagements lorsqu'une convention est établie.

Comprenant la nécessité de réformer le syndicalisme ouvrier, elle bannit de son organisation toute manifestation d'ordre politique et entend cantonner son action uniquement sur le terrain professionnel où elle offre aux organisations patronales une loyale collaboration.

Vis-à-vis des ouvriers, non seulement la C. F. T. C. s'efforce de parfaire leurs connaissances et leurs aptitudes professionnelles en créant des cours techniques, en mettant à leur disposition des bibliothèques, en publiant des journaux et des bulletins corporatifs, mais encore elle est animée d'un souci d'organisation pratique dont il est intéressant de signaler les manifestations. C'est ainsi que le syndicat des Employés de Paris possède un restaurant coopératif qui donne mille repas par jour, et une coopérative qui fait plus de 5 millions d'affaires chaque année. Le syndicat a créé une caisse de secours, une caisse de chômage, une caisse de défense professionnelle, une organisation de villégiature à bon marché ; il est propriétaire de l'immeuble où sont installés ses services et qui a été acquis uniquement avec les revenus provenant des souscriptions de ses adhérents.

De nombreux syndicats de Paris et de province imitent son exemple. « Nous estimons que cette façon pratique de matérialiser nos sentiments de charité est la meilleure manière à employer pour maintenir la fidélité de nos adhérents, et qu'elle sera, tôt ou tard, pour les travailleurs, à l'heure actuelle encore égarés par des doctrines à réalisation lointaine, sinon chimériques, un exemple et un attrait qui les ramènera vraisemblablement dans le chemin de la vérité.

« Sur ce point encore, nous croyons perpétuer et réaliser les idées du Comte de Mun » (1).

Quelles que soient les oppositions de doctrine ou les divergences de vues qui la séparent des organisations révolutionnaires, la C. F. T. C. estime, toutefois, qu'il y a des intérêts communs et des revendications identiques, et que, lorsque ces intérêts sont en jeu, et que ces revendications sont justifiées, la charité, comme la justice, nécessitent l'union. « La solidarité ouvrière, déclare M. Zirnheld, ne saurait nous détourner du respect de l'intérêt général ». Mais il s'empresse d'ajouter : « l'injustice imméritée de certaines situations sociales ne saurait nous amener à admettre la lutte des classes ; l'imperfec-

(1) Lettre de M. Zirnheld, président de la C.F.T.C. à l'auteur.

tion du régime économique actuel ne saurait légitimer à nos yeux ni la violence, ni la spoliation, ni la révolution » (1).

Et c'est pourquoi bien que les démarches pacifiques soient le moyen normal et habituel de son action, il lui est arrivé, cependant, pour la défense d'un droit certain et méconnu, de recourir à la grève, notamment en prenant part aux grèves des banques de Toulouse et de Paris, en 1919 et 1925, aux grèves du textile de Roubaix-Tourcoing et d'Alsace, en 1921.

Par contre, elle s'est opposé aux mouvements de grèves politiques et révolutionnaires fomentés en 1919, en 1920 et en 1925, soit par la Confédération générale du travail, soit par la Confédération unitaire : en prenant nettement position contre ces mouvements, elle a notablement contribué à leur échec. Rendant hommage à son attitude, M. Millerand adressait, en 1920, à son Président cet éloge : « Vous avez été un point de cristallisation pour les forces honnêtes du pays ».

Si la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens n'est pas une création personnelle et immédiate d'Albert de Mun, elle n'en constitue pas moins le summum du succès obtenu par sa pensée sociale. Tout son programme d'ordre social est déjà dans Albert de Mun, et si elle devient en France, à l'heure actuelle, une des plus grandes forces économiques, c'est parce que, précisément, fidèle à la doctrine de son inspirateur, elle veut que le syndicalisme ouvrier soit avant tout l'expression d'une organisation professionnelle inspirée par les principes évangéliques, soucieuse de l'accomplissement intégral des devoirs et gardienne énergique des justes droits.

C'est bien en disciple d'Albert de Mun que M. Zirnheld a pu ainsi définir le rôle des dirigeants de la Confédération : « Nous voulons être dans notre pays les chefs d'un mouvement syndical largement animé d'esprit chrétien, fortement imprégné de la doctrine catholique, opposant aux entreprises d'égoïsme, de haine ou de révolution, de quelque côté qu'elles se dressent, la double barrière d'une justice égale pour tous et d'une charité prête à se prodiguer à tous » (2).

III. — LES SEMAINES SOCIALES DE FRANCE

On donne le nom de *semaines sociales* à des réunions qui sont organisées chaque année par les catholiques sociaux dans une grande ville de France, et au cours desquelles sont traités, par des hommes marquants, théologiens, professeurs de facul-

---

(1) Zirnheld, op. cit., p. 7.
(2) Zirnheld, op. cit., p. 13.

tés, économistes, ou hommes d'œuvres, « d'après les principes que le catholicisme pose et les tendances qu'il détermine » (1), des sujets variés touchant aux questions d'ordre économique ou social.

La première de ces réunions qui se tint à Lyon, en Août 1904, fut dûe à l'initiative d'un groupe de jeunes hommes : la Fédération du Sud-Est.

L'origine de cette institution remonte, d'après M. Turmann, aux « cours pratiques sociaux » que le Volksverein organisa en Allemagne ; ces cours, qui se tiennent chaque année dans une ville différente, sont professés par des personnalités éminentes qui abordent, dans une série de leçons, l'étude des problèmes sociaux, envisagés à la fois au point de vue théorique et au point de vue pratique.

Le succès des cours fut tel que l'expérience méritait d'en être tentée en France, mais l'institution, en changeant de pays, modifia et son nom et son organisation.

Désireux de remédier dans la plus large mesure « à l'ignorance et à l'inexpérience des catholiques en matière sociale et, notamment, sur les rapports des doctrines sociales et de l'enseignement religieux dans les questions de morale et même de dogme », les fondateurs des semaines sociales « rêvèrent de constituer une sorte d'université annuelle où s'étudierait la doctrine de l'Eglise catholique en matière sociale et où l'étude des institutions actuelles et des faits sociaux, tant passés que contemporains, serait poussée aussi à fond que possible, à la lumière de l'enseignement religieux le plus orthodoxe » (2).

Aussi, dès le début, la devise des Semaines Sociales fut-elle « La science pour l'action ». Savoir d'abord, au point de vue religieux et au point de vue économique, non pas seulement dans un but purement spéculatif, mais pour dégager les principes susceptibles de guider et d'orienter les efforts des catholiques dans l'accomplissement de leurs devoirs sociaux.

Certains ont reproché aux Semaines sociales le caractère trop théorique de leur enseignement. Comme le fera remarquer M. Duthoit, au moment où « dans tous les esprits et dans tous les cœurs généreux la pensée de la mission sociale régénératrice du catholicisme, l'attrait des tâches nouvelles qui allaient surgir s'étaient implantés, précipitant vers l'action une foule de jeunes hommes... » il importait de donner à ces derniers « la vue claire des principes qui régissent l'ordre

---

(1) Turmann, op. cit., pp. 331-332.
(2) Terrel, *Les Semaines Sociales*, p. 8.

social et... une connaissance exacte des faits sur lesquels l'empire des principes doit s'exercer » (1)

Les Semaines sociales tiennent à être ce qu'on a fort justement appelé « une université sociale itinérante »; elles ne constituent pas, en effet, un congrès où chacun peut émettre son opinion et la discuter avec d'autres personnes ; les assistants ne discutent pas, ils écoutent des leçons. « Les semainiers ne sont pas des congressistes rassemblés pour délibérer : ce sont des esprits avides de s'instruire afin de mieux agir » (2).

L'action doit être l'aboutissement logique de l'enseignement doctrinal.

Il appartenait au premier président de leur commission générale, Henri Lorin, de préciser ce qu'elles entendaient être. « Le caractère de la Semaine sociale ressort clairement de son programme. Catholiques et pratiquants, nous voulons, d'une part, prendre la conscience nette de ce que postule et de ce qu'entraîne le catholicisme au point de vue social, faire pénétrer les exigences de la justice, telles que l'impliquent les affirmations de notre foi, dans le détail des rapports sociaux. Nous voulons, d'autre part, retrouver dans les diverses doctrines qui s'essaient à résoudre la question sociale, ce qu'elles ont d'inconsciemment catholique et, partant, de profondément vrai, et de donner aux hommes participant ainsi à leur insu d'idées qui sont nôtres, conscience de leurs affinités avec la conception chrétienne, des emprunts qu'ils lui font, des convergences auxquelles la logique devrait les conduire.

Parachever pour nos propres consciences la connaissance de la morale chrétienne et nous préparer à rendre plus notoire pour les hommes du dehors la portée sociale des dogmes chrétiens, voilà notre objectif » (3).

Ainsi donc, « convictions profondément catholiques, et dévouement à la cause des réformes sociales, telles sont les deux dominantes à l'orientation intellectuelle, commune à tous ceux qui sont invités à professer aux Semaines sociales de France » (4).

La dominante religieuse est d'abord marquée par l'orthodoxie de l'enseignement qu'elles professent.

Cette orthodoxie, qui a pu paraître douteuse à certains esprits, est aujourd'hui incontestable ; le programme social est préalablement soumis à Rome en sorte que sa préparation se fait en plein accord avec l'autorité ecclésiastique.

---

(1) Duthoit. *Les Semaines Sociales de France*, p. 7.
(2) Duthoit, op. cit., p. 6.
(3) Déclaration inaugurale à la Semaine sociale d'Orléans, 1905, cité par Duthoit, op. cit., p. 8.
(4) Turmann, op. cit., p. 330.

La papauté a toujours reçu des semainiers une adresse de filiale soumission à ses enseignements, et, en retour, elle n'a jamais manqué de leur adresser sa bénédiction ; nombreux, enfin, sont les prêtres et les évêques qui suivent les cours. Les comptes-rendus des leçons ont toujours été publiés, d'ailleurs, sans que la censure ecclésiastique ait eu jamais à s'y opposer.

Cette dominante religieuse se manifeste de plus en ce sens que, fidèles à la tradition évangélique, les Semaines sociales aident « à montrer quelle lumière la doctrine de l'Eglise enseignante prête aux efforts de ceux qui, après avoir observé les faits sociaux, veulent les interprêter, les corriger, les améliorer » (1).

La dominante sociale s'accuse par les hardiesses des réformes que ses professeurs veulent apporter à l'organisation actuelle de la société. « Par l'audace loyale de leurs vues économiques, certains des professeurs qu'on entendra seront plus et mieux que des hommes de leur temps, dira M. Goyau ; ils apparaîtront en quelque mesure comme les contemporains d'un avenir dont Dieu seul sait encore s'il est proche ou lointain, car ils exprimeront un idéal exigeant » (2).

Cette dominante sociale, nous en retrouvons également la trace dans les institutions au développement desquelles les Semaines sociales ont largement contribué depuis leur création.

Les Semaines sociales de France, en effet, ont acquis une puissance de rayonnement très grande, non seulement dans notre pays, mais encore à l'étranger : les catholiques de Hollande, d'Italie, de Pologne, de Belgique, de Suisse, enfin ceux de l'Uruguay et du Mexique ont organisé, sous le même nom, des réunions annuelles qui ont pour but de diffuser l'enseignement social chrétien.

Cet enseignement est propagé dans notre pays par les Semaines sociales régionales ou locales qui permettent, à ceux qui n'ont pu y assister, de bénéficier des cours de la Semaine sociale annuelle ; dans le même ordre d'idées se sont développées les Semaines rurales, spécialement consacrées aux questions agricoles, et les cours sociaux, destinés aux ouvriers.

Les semaines sociales, enfin, ont aidé à la résurrection de « L'Union d'Etudes des Catholiques sociaux », qu'Albert de Mun, Savatier et Henri Lorin ont dirigée avant la guerre et dont le but est de poursuivre dans ses sections des études

---

(1) Duthoit, op. cit., p. 9.
(2) Cité par Turmann, op. cit., p. 331.

sociales théoriques et pratiques, dont les Semaines sont le foyer central.

Comme on le voit, l'institution des Semaines sociales correspond à cette préoccupation qui, dès le début de sa vocation sociale, s'était manifestée chez Albert de Mun : celle de demander à la doctrine une base solide pour étayer l'action et à l'étude les moyens de discipliner et d'éclairer les élans du cœur, pour en accroître l'efficacité créatrice.

Par la doctrine, comme par la méthode, les Semaines sociales se rattachent à lui, et à travers lui elles se lient au mouvement du catholicisme social.

La méthode « c'est de remonter toujours aux principes lors même que le but final est une application purement pratique et même banale », car « l'enseignement pratique ne pourra être utile que s'il vient après l'enseignement théorique des principes ». (1).

Au point de vue de la doctrine, les Semaines sociales entendent, suivant l'expression d'Albert de Mun, faire rentrer les principes chrétiens dans la législation corrompue par l'athéisme social. Comme lui, c'est à la grande lumière de l'enseignement catholique qu'elles envisagent tous les problèmes sociaux. « Toutes les leçons de la Semaine sociale ont pour fondement la conception de la fraternité humaine, pour objet l'exposé de ses conséquences, pour but la recherche de ses applications aux contingences d'aujourd'hui » (2)

C'est bien en disciple d'Albert de Mun que les semainiers cherchent à répandre les principes chrétiens qui, seuls, correspondent aux besoins sociaux de notre temps car leur œuvre répond au mot d'ordre que Pie X donnait au lendemain de son avènement et auquel de Mun obéit toute sa vie : « Instaurare omnia in Christo ».

IV. — L'ACTION POPULAIRE

La création de l'Action Populaire (A. P.) est dûe à l'intelligente initiative d'un religieux, le P. Leroy, qui, convaincu comme Albert de Mun de la nécessité qui s'imposait aux catholiques de se consacrer à l'activité sociale, comprit tout le parti que ces derniers pouvaient tirer de la liberté d'association que leur apportait la loi de 1901 pour constituer des groupements sur tous les terrains.

L'A. P., qui fut fondée en 1903, s'attacha dès ses débuts, à

(1) TERREL, op. cit., p. 65.
(2) LORIN. *Leçon inaugurale. Semaine Sociale d'Orléans*, 1905.

susciter et à lancer les bonnes volontés ; pour les déterminer à l'action, elle utilisa la force de l'exemple et publia des biographies ; pour leur expliquer la tâche à accomplir, elle fit paraître quelques monographies et quelques études doctrinales.

Lorsqu'elle fut parvenue à déterminer un courant d'activité, elle se rendit compte de la nécessité de l'entretenir en mettant à la disposition de ceux qu'elle avait décidés à se dévouer, une documentation sociale plus approfondie et une source d'information plus complète.

Et c'est ainsi que sous la poussée des circonstances se précisa sa tâche éducatrice : à l'heure actuelle, l'Action Populaire s'applique à préparer une phalange de chefs et à promouvoir les idées et les organisations sociales ; en plein accord avec les autres centres d'influence sociale catholique elle travaille à la restauration de l'ordre social chrétien.

L'A. P. est un véritable laboratoire intellectuel qui s'efforce de mettre au point et de diffuser « les études théoriques, les méthodes d'action et les types de réalisation les plus propres à seconder l'action sociale ». Elle constitue donc, comme on le voit, mais à un degré supérieur, une sorte de Secrétariat social disposant de moyens plus puissants et se livrant à des travaux plus scientifiques qui lui permettent d'accroître en surface et en profondeur le champ de son activité.

Le bilan de cette activité est particulièrement intéressant à établir pour la période comprise entre la date de sa fondation et le mois d'août 1914 : l'A. P. a publié, au cours de ces dix années, plus de 300 brochures tirées chacune à 5.000 exemplaires et parfois à 20.000 ; 117 autres brochures (45 sociales, 41 religieuses, 31 diverses); 59 livres dont les tirages ont atteint les 6e et 10e mille ; 4 volumes d' « Années Sociales Internationales » ; des tracts, des almanachs, des feuilles populaires tirées à plusieurs millions.

Enfin trois périodiques : *Le Mouvement Social* (l'ancienne *Association Catholique*), revue d'études sociologiques supérieures ; *La Revue de l'Action Populaire*, combinée avec la *Revue des Cercles d'Etudes* et la *Revue Syndicale*, pour les dirigeants des organisations ; *Peuple de France*, pour la masse.

L'A. P., dont les bureaux étaient installés à Reims, a subi, dès le début de la guerre, le désastreux effet du bombardement ; les obus incendiaires détruisirent, en effet, vers le milieu de septembre 1914, l'immeuble qui abritait ses archives, sa bibliothèque et ses collections. « Là où deux mois plus tôt bourdonnait la ruche active, l'agression allemande

ne laissa que des cendres, des gravats et ces pans de murs désolés... »

Mais « l'âme de l'Action Populaire a survécu au désastre » et aujourd'hui elle a repris sa tâche après s'être installée à Vanves (1).

L'A. P. comprend comme élément d'action, une direction, une rédaction, une section juridique et un secrétariat, ou bureau de renseignements.

Le fonctionnement de la rédaction est assuré par quatorze prêtres ou laïques qui, suivant leur compétence, se chargent des travaux destinés aux périodiques ou aux livres en préparation ; trois docteurs en droit s'occupent de la section juridique.

L'Action Populaire possède comme outillage une importante bibliothèque particulièrement riche en ouvrages de sociologie et d'économie politique ; son originalité consiste dans la diversité des journaux et des revues de toutes langues et de tous formats qu'elle reçoit et dont le nombre dépasse plusieurs centaines. Cet outillage est mis en œuvre dans les tracts, les ouvrages et les périodiques qui sont publiés.

L'A. P. possède actuellement deux périodiques : *Les Dossiers,* qui, sous une forme nouvelle, ont remplacé l'ancienne Revue de l'A. P. d'avant-guerre, et *Peuple de France* qui est une revue populaire visant à la formation sociale des élites populaires. Elle publie, en outre, par fascicules distincts, traitant successivement des divers organisations, un *Manuel de Pratique Sociale,* que complètent pour l'enseignement doctrinal de la sociologie les *Archives du Manuel Social.*

Enfin l'A. P. dispose comme instrument de diffusion d'un service des publications, d'un service de la documentation et d'un service de la propagande orale.

Le service des publications comprend l'administration générale, la propagande, le service de la publicité et des expéditions ; le service de la documentation est constitué par le bureau de renseignements qui, appuyé par la section juridique, se tient à la disposition des abonnés aux revues pour leur fournir non seulement des renseignements mais des conseils techniques, des consultations de droit, des directives morales et même des plans d'études et d'action.

Le service de la propagande organise des conférences, des leçons, et des visites en France et même à l'étranger, dans les milieux les plus divers : patrons, agriculteurs, ouvriers et employés, grands jeunes gens des lycées et collèges, chefs syndicaux des deux sexes, public des semaines sociales et des con-

---

(1) 15, rue de Paris, Vanves (Seine).

grès, clergé, élèves des grands séminaires, etc... ; cet enseignement oral a pour but de vulgariser l'enseignement écrit.

Plusieurs comités tels que le bureau directeur des Semaines sociales et de l'Union internationale d'études sociales, de la C. F. T. C. n'hésitent pas à faire le plus large appel à son concours.

Comme on le voit, l'Action Populaire est un chantier bouillonnant d'activité ; les résultats obtenus par elle, s'ils ne peuvent se nombrer, n'en sont pas moins féconds et l'on comprend que M. Cornilleau ait pu dire au Collège Libre des sciences sociales en 1921. « L'Action Populaire représente un effort de documentation, d'information et de propagande qui force le respect et l'admiration. C'est une œuvre unique ; il n'en existe pas de semblable ni même d'analogue à l'étranger. Par ses enquêtes, par ses monographies, par sa documentation minutieuse et abondante, par l'ensemble de son œuvre d'enseignement presque technique et de renseignements sévèrement contrôlés, l'Action Populaire qui a accompli ce travail formidable dans le silence, et pour ainsi dire dans l'anonymat, a rendu à la cause catholique et aux idées sociales un service comparable à celui que les moines du haut moyen-âge ont rendu à la civilisation en conservant, en transcrivant et en nous léguant les trésors intellectuels de l'antiquité » (1).

Ainsi donc, Albert de Mun n'a guère fait qu'une création qui puisse s'individualiser : l'Œuvre des Cercles Catholiques d'ouvriers. Mais celle-ci présente une valeur incontestable comme expression et comme point de ralliement d'un mouvement d'idées : ces idées se sont répandues dans une quantité d'œuvres contemporaines ; celle qui se trouve la plus intimement reliée à de Mun, est l'Association Catholique de la Jeunesse française, dont il a été l'instigateur.

Ces deux œuvres ont formé autour de lui comme une sorte d'école et ont servi par le canal de leurs groupes et de leurs fondations à diffuser et à propager ses doctrines sociales ; elles ont ainsi permis au catholicisme social de prendre plus solidement racine dans notre pays et de s'y développer magnifiquement.

(1) Nous nous faisons un devoir de rendre hommage à l'*Action Populaire* qui a bien voulu mettre à notre disposition une documentation bibliographique très précieuse et nous donner, pour nos travaux, des conseils et des directives dont nous avons apprécié le prix. Nous tenons à lui en exprimer ici notre reconnaissance la plus vive.

La répercussion des idées sociales d'Albert de Mun s'est produite en quelque sorte par cascades ; sans doute il convient de ne rattacher qu'assez indirectement à lui comme à leur cause, les organisation actuelles que nous avons citées : Confédération Française des Travailleurs Chrétiens, Secrétariats Sociaux, Semaines sociales, Action Populaire. Toutes ces œuvres sont le fruit d'une poussée d'évolution que commandait tout un ensemble d'actions concomitantes, principalement l'acte souverain de Léon XIII traduit dans l'Encyclique *Rerum Novarum*, mais peut-on dire qu'elles seraient nées et qu'elles se seraient épanouies d'une façon aussi splendide sans la diffusion des idées d'Albert de Mun ?

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Que faut-il penser de l'œuvre sociale d'Albert de Mun ?

Un jugement simple et unique est assez difficile à porter. Il nous apparaît que le mérite propre d'Albert de Mun, c'est d'avoir été, à sa manière toutefois, un homme d'action. Car il a moins inventé l'art d'une action sociale accommodée aux besoins de son temps, que rayonné à larges ondes le désir, la passion de cette action ; il a moins créé des œuvres, qu'animé d'un souffle puissant des œuvres qui cherchaient leur voie. Par besoin d'une foi éprise de conquêtes, par ardeur d'une charité altérée de dévouement, et cherchant le règne de la justice, il s'est donné tout entier à l'action sociale chrétienne ; il a su aimer, comprendre et s'est efforcé de propager, au prix de sacrifices personnels très grands, une doctrine sociale qu'il a trouvée faite avant lui. « Toutefois le défaut de fortes études au début de sa carrière sociale ne laisse pas que de le placer pour toujours dans une certaine dépendance à l'égard des hommes et des événements ; inspirateur et voix de son parti, il n'en fut jamais le théoricien » (1).

De Mun n'est donc point un maître au sens ordinaire, sauf pour la chaleur d'âme et le don de soi où il reste éminent ; s'il a très souvent suivi l'impulsion et l'exemple des autres, il est cependant un maillon de grand prix dans la chaîne qui lie, les uns aux autres, les catholiques sociaux.

Par son œuvre, Albert de Mun occupe, en effet, une place marquante dans le mouvement catholique social du XIX[e] siècle, mais ce grand chrétien a eu du chef complet, du grand meneur, plutôt la noblesse d'âme dans la hauteur et la justesse des vues, que l'originalité dans la conception doctrinale; le don d'entraîner, bien plus que le talent de réaliser lui-même en formes vraiment nouvelles et pleinement viables.

Son œuvre sociale, faite d'action et de réalisations, s'est peut-être moins exprimée dans des fondations et sous des formes concrètes, que par une influence générale et diffuse : œuvre d'idées et d'influence, elle a le mérite incontestable d'avoir créé, surtout dans le monde catholique, un courant d'idées.

« Quand on va au fond de la pensée d'Albert de Mun, on en démêle aisément le secret. Il croyait qu'une élite dirigeante

---

(1) Mgr BAUDRILLART, *Discours de réception* à l'Académie Française.

était la clé de voûte d'une société bien organisée, et, d'autre part, que les courants démocratiques qui avaient tout submergé et tout mêlé étaient irrésistibles. Réunir en les harmonisant deux forces dont l'une était une tradition historique, l'autre une nécessité moderne, tel était son plan. Il croyait l'esprit chrétien capable de créer à la fois un patriciat libéral et une démocratie équitable, de constituer l'un en l'éclairant, d'organiser l'autre en la pacifiant, et de rajeunir ainsi la France, par l'alliance des puissances du passé avec les forces du présent, les unes et les autres éclairées par la lumière de l'Evangile » (1).

Comme le remarque si justement M. Goyau : « ces prétentions firent peur » ; mais « pour être apparu comme un égaré au milieu du XIXe siècle, le comte Albert de Mun se préparait à prendre pied dans le vingtième. » (2).

Serviteur du passé et précurseur de l'avenir, Albert de Mun s'est attaché à orienter l'Eglise de France et ses fidèles vers les questions sociales en démontrant aux catholiques qu'on devait être et qu'on pouvait être social, tout en combattant le socialisme, et que pour combattre le socialisme, il fallait avant tout lui opposer un programme de réformes positives. Les œuvres qu'il a fondées ne furent que le moyen de souligner ce fait que chacun des actes de la vie économique devait être inspiré par la pensée chrétienne de l'entraide et de la fraternité dans l'effort, même professionnel.

« Au nom même de son catholicisme, M. de Mun jugeait défectueuse, en droit, en théorie, la société contemporaine ; de là, à la trouver défectueuse en fait, il n'y avait qu'un pas ; ce pas fut franchi ; de la profondeur et de la loyauté des convictions religieuses qui semblaient imposer à M. de Mun de perpétuels soubresauts dans le passé, résultèrent, en son esprit, certaines idées de réorganisation et de réformes, qui firent de lui un homme de l'avenir ; son rôle social qui le poussa vers l'avant-garde, fut la conséquence même de ce système de conceptions « ultramontaines » que l'on réputait un bagage d'arrière-garde. » (3)

Et ceci nous explique en partie pourquoi les tentatives d'Albert de Mun demeurèrent, de son vivant, le plus souvent sans résultats.

Les idées de M. de Mun n'en ont pas moins fini par pénétrer les esprits et triompher des critiques et des dénigrements inévitables que provoque tout effort.

---

(1) Piou, op. cit., p. 14.
(2) Goyau, *Autour du Catholicisme Social.* T. I. pp. 298-299.
(3) Goyau, op. cit., p. 299.

A la veille de la guerre, et surtout depuis la guerre, le Parlement a voté tout une série de réformes qui ne sont guère « que les démarquages » des anciennes propositions d'Albert de Mun ; les raisons développées par lui dès 1883 étaient si profondes et si justes, qu'il apparaît désormais comme un véritable précurseur de notre législation sociale contemporaine.

Nous assistons par ailleurs « au progrès certain des impulsions qu'il a données » (1). L'attitude actuelle des catholiques français reflète, en la modernisant parfois, l'attitude même d'Albert de Mun, au point de vue politique, économique et social : ce sera l'un de ses plus beaux titres de gloire que d'avoir contribué, pour une part très appréciable, à créer un état d'esprit qui a été en se développant.

Cette influence des doctrines inspirées du christianisme et vulgarisées par de Mun et ses devanciers, n'a pas échappé à MM. Gide et Rist qui la soulignent en ces termes : « ...l'importance d'une doctrine doit se mesurer moins à l'illustration de ses parrains qu'à son influence sur les esprits : or, on ne saurait nier que les doctrines socialo-chrétiennes n'aient exercé une action réelle sur un bien plus grand nombre de fidèles que celles d'un Fourrier, d'un Saint-Simon ou d'un Proud'hon et ne se trouvent liées au développement d'institutions économiques d'une grande portée... » (2).

Il est difficile sans doute de dénombrer les résultats de cette œuvre d'influence ; il en est ainsi pour toute œuvre intellectuelle et morale. L'homme laboure, ensemence, et d'autres lèvent la récolte. De Mun a semé le bon grain aux quatre coins de la France sans avoir la satisfaction de voir les épis. « Rien n'est beau, disait en 1890 devant l'Union de Fribourg, le comte de Blome, comme de préparer des triomphes auxquels on ne participe pas. »

Mais la moisson est là, pleine de promesse, et la postérité ne saurait oublier que de Mun fut un des ouvriers de la première heure. « Le temps a fait son œuvre et l'histoire peut juger. Elle juge les hommes selon la mesure qu'ils ont donnée de leur sincérité et de leur désintéressement. A ce double titre, et sans rien dire de son talent, la postérité, même celle qui n'a pas besoin de la frontière pour s'établir, a commencé pour M. de Mun » (3).

---

(1) Goyau, op. cit., p. 303.
(2) Gide et Rist, op. cit., pp. 571-572.
(3) Barthou, *Revue des Deux-Mondes,* déjà cit., p. 285.

Si « à la façon d'un fleuve au large parcours qui aurait l'univers pour vallée, le courant social a commencé de charrier en tous lieux l'influence de l'Eglise », s'il « en facilite la diffusion », s'il « en suscite le rayonnement », Albert de Mun apparaîtra aux générations nouvelles comme un affluent magnifique de ce fleuve dont le cours remonte aux sources mêmes de l'Evangile, d'où jaillit toute vie et toute vérité.

BIBLIOGRAPHIE

AUBURTIN. — *Recueil de morceaux choisis de Le Play.*

ANTOINE. — *Cours d'Economie Sociale.*

ASSOCIATION CATHOLIQUE DE LA JEUNESSE FRANÇAISE.
Annuaires almanachs, 1922 à 1925.
Un programme de Jeunes (Compte rendu du Congrès de Strasbourg).

Mgr BAUDRILLART. — *Discours de réception à l'Académie Française* (10 avril 1919).

BARTHOU. — *Albert de Mun* (Conférence donnée à Bruxelles le 7 Mars 1923).

BECHAUX. — *Les Revendications Ouvrières.*

Mgr BOLLON. — *Les Droits de Dieu et les Devoirs de l'Homme.*

L. BARDE. — *La Menace du Communisme.*

Abbé CALIPPE. — *L'Attitude sociale des Catholiques français au* XIXe *siècle.* 3 vol.

CAPITANT ET CUCHE. — *Législation industrielle.*

UN CATHOLIQUE D'ACTION. — *Le Devoir Social médité dans l'Evangile.*

COIRARD. — *Le Catholicisme social en face des socialistes.* 1 brochure.

— *L'Œuvre sociale des catholiques sous la IIIe République.* 1 broch.

DUTHOIT. — *L'Union de Fribourg.* 1 broch.

— *Les Semaines Sociales de France.* 1 brochure.

DUGUIT. — *Manuel de droit constitutionnel français.*

Abbé DESGRANGES. — *Ce qu'on fait aux Semaines sociales.* 1 brochure.

DOMBRAY-SCHMITT. — *Le Val-des-Bois.* 1 brochure.

DUVAL. — *Association Catholique de la Jeunesse Française :* Méthodes et Doctrine. 1 brochure.

Encyclique Rerum Novarum.	
Eblé.	*Les Ecoles catholiques d'économie politique et sociale en France.*
—	*La Question sociale aujourd'hui.*
—	*Les Secrétariats sociaux.* 1 brochure.
—	*L'Union d'Etudes des catholiques sociaux.* 1 brochure.
—	*Manuel des Cercles d'Etudes.* 1 volume.
Abel Etienne.	*De l'Œuvre des Cercles au Secrétariat social.* 1 brochure.
Flornoy.	*Le Rôle des Comités de l'Œuvre en province.* (Cercles Catholiques d'Ouvriers.) 1 brochure.
Goyau.	*Ozanam.*
—	*Portraits Catholiques. Précurseurs.*
—	*Autour du Catholicisme social.* 5 vol.
Léon Grégoire.	*Le Pape, les Catholiques et la Question sociale.*
Gide et Rist.	*Histoire des doctrines économiques.*
Gide.	*Economie sociale.*
de Girard.	*Ketteler et la question ouvrière.*
Victor Giraud.	*Un grand français : Albert de Mun.*
Guitton.	*Le « Bon Père » Léon Harmel.* 1 br.
Joly.	*Le Socialisme chrétien.*
Claudio Jannet.	*Le Socialisme d'Etat et la Réforme sociale.*
Keller.	*Les Syllabus de Pie IX et Pie X et les principes de* 1789, *ou l'Eglise, l'Etat et la Liberté.*
Lecanuet.	*Montalembert.* 3 vol.
Le Livre du Centenaire d'Ozanam	
de Mun.	*Discours et Ecrits.* 7 vol.
—	*Combats d'hier et d'aujourd'hui.* 6 vol.
—	*Ma Vocation Sociale.*
—	*La Conquête du Peuple.*
—	*Les Dernières heures du drapeau blanc.*
—	*La Guerre de* 1914 (Articles donnés à « L'Echo de Paris » du 28 juillet au 5 octobre 1914).
Mélanges Catholiques.	*Extraits de « L'Avenir ».* 2 vol.
Montalembert.	*Discours.* 3 vol.
Monicat.	*Contribution à l'étude du mouvement social chrétien au* XIXe *siècle.*

Martin-Saint-Léon. — *Histoire des corporations de métier.*

Mourret. — *Histoire générale de l'Eglise. — L'Eglise contemporaine* (T. IX).

Morin. — *La Révolte des faits contre le Code.*

Nitti. — *Le Socialisme Chrétien* (traduction de l'italien).

Nel Ariès. — *L'Economie politique et la doctrine catholique.*

Ozanam. — *Mélanges.* 7 vol.

Pic. — *Traité élémentaire de législation industrielle.*

Piou. — *Le comte Albert de Mun. Sa vie publique.*

Le Play. — *La Réforme sociale.* 3 vol.

Pasquier-Bronde. — *Vers une démocratie organisée. Idéalisme et réalisme.*

G. Piot. — *La Législation française du travail.* 1 broch.

Rambaud. — *Histoire des doctrines économiques.*

P. Rimbault. — *Conférences.*

Reverdy. — *La Direction chrétienne et sociale d'un cercle.* 1 broch.

Spuller. — *Lamennais.*

Sertillanges. — *Socialisme et christianisme.*

Semaines Sociales de France. — *Comptes rendus* : Bordeaux 1909.
Rouen 1910.
Metz 1919.
Strasbourg 1922.

Thureau-Dangin. — *Histoire de la Monarchie de Juillet.* Tome Ier.

De la Tour du Pin. — *Vers un ordre social chrétien. Jalons de route* (1882-1907).

Turmann. — *Le Développement du Catholicisme social depuis l'Encyclique* Rerum Novarum.

Terrel. — *Les Semaines sociales.* 1 broch.

G. Valois. — *L'Economie Nouvelle.*

Zirnheld. — *Le Passé et l'Avenir de la Confédération française des travailleurs chrétiens.* 1 broch.

Revues et Journaux

Journal Officiel.

L'Association Catholique.

Chronique sociale de France.

Revue des Deux-Mondes.

Le Mouvement social.

Dossiers de l'Action Populaire.

SEMAINES SOCIALES DE FRANCE

Lyon, 1904.	
Orléans, 1905.	
Dijon, 1906.	
Amiens, 1907.	*Le Catholicisme, religion sociale.*
Marseille, 1908.	*La législation du Travail.*
Bordeaux, 1909.	*L'application des lois sociales.*
Rouen, 1910.	*Le Contrat de Salariat.*
St-Etienne 1911.	*Le Travail.*
Limoges, 1912.	*La Famille.*
Versailles, 1913.	*L'idée de Responsabilité.*
Metz, 1919.	*Le Catholicisme social.*
Caen, 1920.	*La Production.*
Toulouse, 1921.	*L'Injustice usuraire.*
Strasbourg, 1922.	*L'Etat et la Vie économique.*
Grenoble, 1923.	*Le Problème de la Population.*
Rennes, 1924.	*Le Problème de la terre, dans l'économie nationale.*
Lyon, 1925.	*Le Problème de l'autorité.*
Le Havre, 1926.	*La Vie internationale.*

N.-B. — La direction doctrinale des *Semaines Sociales* fut confiée au début à Henri Lorin, président de l'Union d'Etudes des Catholiques sociaux; à l'heure actuelle elle appartient à une commission générale que préside, depuis la mort d'Henri Lorin, M. Eugène Duthoit, professeur de Droit à la Faculté Catholique de Lille; cette commission qui se réunit à Paris, trois fois par an, élabore le programme et prépare l'organisation de la *Semaine annuelle.*

Le Secrétariat administratif permanent reste confié à la Chronique sociale de France à Lyon (16, rue du Plat). Le programme primitif comprenait pour chaque session une série de sujets; c'est à partir de 1907 qu'il comporta un sujet central.

SECRÉTARIATS SOCIAUX

AGEN, 57, rue Grande-Horloge.
AIX, 16, rue du Maréchal-Joffre.
ANGERS, 8, rue Rabelais.
ARRAS, 31, boulevard Carnot.
AURILLAC, 6, rue Guy-de-Veyre.
BERGERAC, 11, boulevard Montaigne.
BESANÇON, 9, rue Moncey.
BOULOGNE-SUR-MER.
BEAUVAIS, 21, rue Guy-Patin.
BLOIS, 24, rue Chemonton.
BORDEAUX, 64, rue St-Rémi.
CAEN, 45, rue des Carmes.
DIJON, 20, rue de la Manutention.
DRAGUIGNAN, 3, rue du Combat.
GRENOBLE, 24, rue Nicolas-Chorier.
LILLE, 23, rue de la Justice.
LIMOGES, 9, faubourg Croix-Mandonnaud.
LYON, 16, rue du Plat.
MAYENNE, 39, rue St-Martin.
MACON, 3, rue Rambaud.
MARSEILLE, 4, rue Dieudé.
MAISON CARREE (Alger).
METZ, 2, place Ste-Croix.
MONTPELLIER, 20, rue Trésoriers de la Bourse.
NANTES, 1, rue St-Julien.
ORLEANS, 5, rue Dupanloup.
PARIS, 31, rue de Bellechasse.
RENNES, 32, place des Lices.
LA ROCHE-SUR-YON, 7, rue Jeanne-d'Arc.

ROUEN, 8, rue Jeanne-d'Arc.
RODEZ, 25, rue de Bonald.
ROUBAIX, 111, rue Pellart.
ST-ETIENNE, 25, rue Michelet.
TOULOUSE, 7, rue du Canard.
TOURS, 58, boulevard Heurteloup.
TROYES, 7, rue de la Trinité.
VERSAILLES, 18, rue d'Anjou.

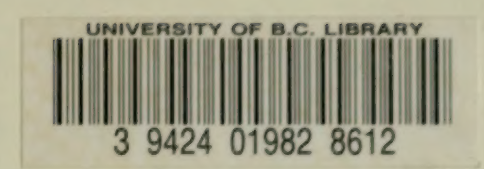
N.-B. — Certains de ces Secrétariats ont une circonscription régionale, d'autres se restreignent à un diocèse.

La plupart appartiennent à l'*Union des Secrétariats sociaux* qui s'est constituée en octobre 1921 en vue d'assurer la coordination des efforts et d'en déterminer l'orientation commune. Le doyen des secrétariats est le Secrétariat du Sud-Est qui a été fondé à Lyon en 1892.

TABLE DES MATIÈRES

Troisième Partie : LES RÉALISATIONS

Imp. de Persan-Beaumont, 80, Avenue Wilson. — Persan (S.-et-O.)


UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 01982 8612